ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT., STEN KONOW, OSLO,
JOHS. PEDERSEN, HAVNIÆ, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.

REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW

VOL. XIV

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1936

Die Grundlegung der Moral nach indischer Auffassung.

Vortrag, gehalten an der Universität Warszawa im März 1935

von

Poul Tuxen, Kopenhagen.

‚Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer‘, setzte Schopenhauer als Motto auf das Titelblatt seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral, und ich glaube, wir müssen noch heute dieser Ansicht Schopenhauers beipflichten; die Moralbegründung ist — und bleibt wahrscheinlich — eine sehr schwierige Sache; noch ist es keinem Philosophen gelungen, ein ethisches a priori überzeugend aufzustellen. Nichtsdestoweniger ist in der Praxis — einigermaßen — eine gewisse Übereinstimmung vorherrschend in bezug darauf, welche Handlungen wir gut und welche wir böse nennen. Und wir haben ein Wort ‚Sünde‘ geprägt, um von einem Gesichtspunkt aus böse Handlungen zu bezeichnen. Nun ist ja der Begriff Sünde ein von vielen verschiedenen Bestimmungen zusammengesetzter; ich glaube aber, daß — ganz im allgemeinen gesprochen — die Vorstellung von der Übertretung der Gebote Gottes untrennbar mit diesem Begriff verbunden ist.

Wenden wir uns nach Indien, dann haben wir freilich gar keine Gewähr, daß die Verhältnisse so liegen wie nach allgemeiner Auffassung bei uns. Und versuchen wir es, durch eine Prüfung der Worte, die bei uns meistens mit ‚Sünde‘ und dergleichen Ausdrücken übersetzt werden, uns die Sache klarer zu machen, dann ist die Ausbeute nicht eben vielversprechend. Halten wir uns an die älteste Schicht indo-arischer Kulturentwicklung, dann zerfallen die betreffenden Worte in verschiedene Gruppen, die entweder nur eine böse Tat,

eine Gewalttat bedeuten, oder auch Not und Bedrängnis, oder Schmutz, Makel, Befleckung oder Schuld u. dgl. Später aber haben wir es wesentlich mit Worten zu tun, die in ihrer Bedeutung auf die Folgen der bösen Tat Rücksicht nehmen, wie z. B. Verlust der Kaste oder durch böse Taten veranlaßte, ungünstige Lebensbedingungen in künftigen Daseinsformen. Von den letztgenannten Folgen der Sünde sehe ich vorläufig ab und halte mich an das, was uns die ältesten Quellen über sündhafte Taten berichten.

Und da zeigt es sich dann, daß wir — vielleicht wider Erwarten — auf Vorstellungen stoßen, die den unsrigen verwandt scheinen, und zwar in solcher Weise, daß die betreffenden Vorstellungen dem übrigen religiösen und ethischen Inhalt des Veda gegenüber einen fremdartigen Eindruck machen. Ich werde mich kurz fassen, aber wenn z. B. Yamī ihren Bruder zur Liebe zu verlocken sucht (Ṛgveda X, 10, 12) und er ihren dringenden Wünschen die Antwort gibt: ‚eine böse Tat (*pāpa*) nennen sie es, wenn einer der Schwester beiwohnt', dann ist die Betrachtung und Beurteilung der Tat offenbar mit unserer Auffassung von Sünde verwandt. Und wenn (I, 23, 22) die Wasser gebeten werden: ‚führet all das hinweg, was immer an Bösem (*durita*) an mir ist, was ich an Betrug geübt habe, und was ich Falsches geschworen habe', oder wenn das Feuer gebeten wird (X, 164, 3): ‚was wir durch Wunsch, durch Tadel, durch Verwünschung wachend oder schlafend an bösen Taten (*duṣkṛta*) begangen haben, alle diese verhaßten Taten soll Agni fern von uns hinweg schaffen', dann fühlen wir uns schon zu Hause, wenn ich auch nicht auf den Zusammenhang zwischen Sünde und Befleckung, ritueller Unreinheit oder zwischen Sünde und Krankheit näher eingehen will.

Und auch in anderer Weise werden wir an uns geläufige Vorstellungen erinnert. Wie wir uns den reuigen Sünder seinem Gotte gegenüber vorstellen, stellt ihn ein Hymnus dar, in welchem er zu den Göttern spricht (II, 29, 5): ‚ich allein habe viele Sünden (*āgas*) gegen Euch begangen, daß Ihr mich straftet wie ein Vater seinen dem Spiele ergebenen Sohn.' Und in ergreifender Weise macht die-

selbe Wertung des Sünders sich geltend in dem berühmten Beichtlied Vasiṣṭhas (VII, 86, 3 ff.): ‚ich frage Dich, Varuṇa, neugierig nach meiner Sünde (*enas*); ich gehe zu den Weisen, um sie zu fragen, und die Weisen sagen alle dasselbe: dieser Varuṇa ist Dir böse. — Was war die ärgste Sünde (*āgas*), daß Du deinen Freund, den Lobsänger, schlagen willst? Sage mir das, der Du schwer zu trügen bist, Du Selbstherrlicher! Ohne Sünde möchte ich mit Anbetung zu Dir kommen. — Erlaß uns die Sünden (*drugdhāni*) unserer Väter und die, die wir selbst getan. — Es war nicht unser eigner Wille, Varuṇa, es war Betörung; es war Branntwein, es war Zorn, es waren die Würfel oder Unbedachtsamkeit; der Ältere ist mitschuldig an der Sünde (*upāra*) des Jüngeren; nicht einmal der Traum hält das Unrecht (*anṛta*) zurück. — Wie ein Sklave will ich ohne Sünde dem freigebigen, dem zornigen Gotte dienen usw.‘

Ich bitte Sie, dieses Bild festzuhalten; so stellt sich das Verhältnis zwischen dem die Gesetze der äußeren und inneren Welt hütenden Gotte und dem Menschen dar, der diese Gesetze übertreten hat. Wie ganz anders stellt sich das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in den Augen der späteren Inder dar! In diesem Liede haben wir dieselbe Zerknirschung und Reue, die uns von den Psalmen des Alten Testaments her so vertraut sind; es ist verhältnismäßig selten der Fall, daß wir in dem Veda auf solche Deklamationen stoßen, und diese Töne werden später noch sparsamer. Aber sie sind da, und sie lehren uns, wie man über den Sünder, über den außerhalb der Ordnung und der Gesetze der Götter stehenden Menschen dachte. Um wieder an der Welt der Götter Anteil zu haben, mußte der Sünder sich von der bösen Tat bekehren, denn ‚die Götter schenken das Leben jedem, der von der Sünde (*enas*) zurückkehrt‘ (VIII, 67, 17). Der Sünder aber befindet sich außerhalb der in der Welt wirkenden Kräfte.

Wenn man in dieser Weise die Beurteilung einer Tat auf den Willen Gottes oder der Götter stützt, dann fällt eben diese Beurteilung nicht schwer. Und dies Beziehen auf die Gesetze der Götter finden wir in Indien wie im Westen. Als endgültige Beantwortung der

Frage, weshalb eine Tat Sünde sei und eine andere nicht, wurde dies Verhältnis von den Indern nicht anerkannt. Natürlich finden wir auch später viele Äußerungen, die auf die Götter als Hüter der ethischen Gesetze hinweisen; Äußerungen, die auch von der mit diesen Vorstellungen eng zusammenhängenden Macht des Gewissens zeugen. Ich weise beispielshalber auf die im ersten Parvan des Mahābhārata enthaltene Geschichte von Śakuntalā und Duṣyanta hin. ‚Der Mensch meint, daß keiner es weiß, wenn er böse gehandelt hat, spricht das Mädchen zu ihrem treulosen Liebhaber, die Götter aber wissen es und das innere Selbst. — Die Sonne und der Mond, der Wind und das Feuer, der Himmel und die Erde, die Wasser, das Herz und der Gott Yama, der Tag und die Nacht, die beiden Dämmerungen und der Gott Dharma kennen den Wandel des Menschen.' Und schon vorher hat sie festgestellt: ‚dein Herz kennt Wahrheit und Trug' (Mhbh. I, 74, 27 f., 24). Und mit derselben Zuversicht spricht es Yudhiṣṭhira aus mit Rücksicht auf seine und seiner Brüder Ehe mit Draupadī: ‚was mein Herz (*manas*) gutheißt, kann nimmer Sünde (*adharma*) sein' (Mhbh. I, 198, 13). Dieses Bezugnehmen auf etwas, das wir Gewissen nennen möchten, findet sich auch ohne Verkettung mit den Göttern als Bürgen des ethisch Wertvollen in der Rechtsliteratur. Wenn z. B. das Mānavadharmaśāstra die Pflichtenlehre (*dharma*) begründen will, nennt es als Basis den ganzen Veda, die Überlieferung zweiten Grades (*smṛti*), die Praxis der Vedakenner, den Wandel der Kenner des Rechts und dann zuletzt auch das Gefühl der Befriedigung (*ātmanas tuṣṭi*), das freilich erst dann sich betätigen muß, wenn die vorhergenannten Grundlagen der Moral nicht imstande sind, eine Entscheidung herbeizuführen. Und derselbe Begriff der inneren Zufriedenheit, die Gutheißung einer Tat, wird als letztes unter den vier Charakteristika des *dharma* genannt neben Veda, *smṛti* und Wandel der in der Tradition ausgebildeten Brahmanen (Manu II, 6 und 12).

Ich sprach hier ‚ein großes Wort gelassen aus'; denn der Begriff des *dharma*, was ich eben mit Pflichtenlehre übersetzte, führt uns gerade ins Zentrum des Problems, das uns beschäftigt, nämlich

inwiefern eine Handlung an sich böse oder gut sei. Und da wäre es ja naheliegend zu untersuchen, ob wir nicht erfolgreichen Aufschluß haben könnten in der philosophischen Schule, die eingestandenermaßen eben den Begriff des *dharma* zum Ausgangspunkt ihrer Erörterungen macht, in der Mīmāṃsā-Philosophie. Diese Philosophie, deren Hauptaufgabe die Auslegung und Deutung ritualistischer Fragen ist, gibt sich nämlich in seinem ersten Lehrsatz als Erforschung des *dharma*. Wenn wir es aber versuchen, uns über diesen Begriff in fachmäßiger Weise belehren zu lassen, müssen wir von vornherein darauf verzichten, ethische Forderungen durch Hinweisung auf die Gebote eines Gottes zu begründen, denn die Mīmāṃsā-Lehre ist, wenigstens in ihren ältesten Quellen, ausgesprochen atheistisch — in der Bedeutung, die wir im allgemeinen diesem Worte beilegen. Die Polemik gegen die Existenz Gottes spielt in dem Grundwerk der Schule eine große Rolle und wird von dem ältesten Kommentator auf freilich recht primitive und naive Art unterstützt. Es folgt deshalb von selbst, daß wir in diesem Zusammenhange nicht mit der Gottesvorstellung als Grundlage der Moral rechnen dürfen.

Eine solche Autorität ist aber für den Mīmāṃsaka gar nicht nötig; denn in seiner Auffassung ist der Veda, die heilige Überlieferung, ungeschaffen und unvergänglich, und das Vedawort also an sich höchste Norm, eine Autorität, die eine Beglaubigung von außen her gar nicht nötig hat. Und was sich von moralischer Bestimmung in der Mīmāṃsā findet, ist unlösbar mit dem Worte des Veda verknüpft. Diese Philosophie bezeichnet sich, wie gesagt, als eine Erörterung des *dharma*; dieses Wort *dharma* ist sehr schwer zu übersetzen, was den hier aktuellen Bedeutungsbereich angeht. Es hat den Sinn von Norm, mit Andeutung des Überlieferten, in der Praxis Festgelegten, und entspricht demnach unseren Begriffen von Gesetz, Recht, Ordnung, Pflicht, Verdienst, Moral und Religion. Und es ist nun für die Mīmāṃsā-Lehre bezeichnend, daß man sich reinlich und mit der größten Sorgfalt davor hütet, dem Begriff eine in unserem Sinne ‚tiefere' oder ‚geistige' Bestimmung beizulegen. Alles, was wir gern in den Begriff hineinlegen möchten, wird von

diesen Denkern abgelehnt, in dem unter den gegebenen Voraussetzungen ganz richtigen Gefühl, daß eine tatsächliche Begründung des *dharma* in der Weise unmöglich wäre. Im Grundwerk der Schule, das wahrscheinlich in seiner jetzigen Form von einem der letzten Jahrhunderte vor der Geburt Christi herrührt, wird *dharma* einfach als etwas hingestellt, dessen Hauptcharakteristikum ein Gebot ist (I, 1, 2 *codanālakṣaṇo 'rtho dharmaḥ*), d. h. etwas, was durch den Begriff des Gebotes zu dem wird, was es ist. *Dharma* ist demgemäß eine Handlung, die im Veda geboten ist, denn das bedeutet Gebot (*codanā*) in diesem Zusammenhange.

Mit dieser Feststellung des *dharma* als ‚des im Veda Gebotenen', woraus folgt, daß der Gegensatz *adharma* ‚das im Veda Verbotene' bezeichnet, ist der Gedanke verbunden, daß die Ausübung von *dharma* einen für das betreffende Individuum günstigen Erfolg mit sich führt; sie bringt Glück oder Heil mit sich, wie z. B. Daseinsformen in höheren Sphären. Wir dürfen aber nicht daraus schließen, daß solcher Erfolg als Belohnung für in moralischer Hinsicht anerkennenswerte Taten anzusehen sei; denn dadurch wäre eben der Standpunkt dieser Philosophen in der Wertschätzung des *dharma* aufgegeben. Mit echt indischer Folgerichtigkeit ziehen sie die Konsequenz aus ihrer ganz fachmäßigen und nüchternen Bestimmung des *dharma* und lehren, daß nicht nur die Tat, sondern auch anderes, was dem Menschen Glück (*śreyas*) bringt und im Veda als Mittel zum Glück erwähnt wird, *dharma* sei. Das gilt z. B. vom Material des Opfers oder von sekundären Bestandteilen der rituellen Handlung; auch dieses ist *dharma*; denn der Veda lehrt, daß es Glück bewirkend (*śreyaḥsādhana*) sei. Ein späterer Vertreter der Mīmāṃsa-Lehre, Kumārila, der feinste Kopf der Schule, spricht es aus:[1] ‚Glück ist, was die Menschen befriedigt; es wird durch Substanzen, Attribute und Handlungen, die durch ein Gebot charakterisiert sind, zuwege gebracht; deshalb findet sich der Begriff *dharma* (*dharmatā*) eben in diesen' (Ślokavārt. Codanāsūtra Śl. 13 f., 191).

---

[1] *śreyo hi puruṣaprītiḥ sā dravyaguṇakarmabhiḥ*
codanālakṣaṇaiḥ sādhyā tasmāt teṣv eva dharmatā.

Wenn wir den Begriff *dharma* so fachmäßig und nüchtern bestimmen, dann folgt es von selbst, daß jeder Versuch, eine andere Motivierung zu begründen, abgewiesen wird; in der Frage, ob eine Handlung gut oder böse sei, ist Gebot oder Verbot im Veda entscheidend; andere Begründungen werden nicht zugelassen. Es ist ganz interessant zu beobachten, wie diese Ritualisten sich zu der Annahme stellen, daß es für die Beurteilung einer Handlung von Belang sei, ob sie dem Täter oder anderen Wesen Freude macht oder Schaden zufügt. Dieses Kriterium ist für den Mīmāṃsaka ohne Wert, weil es sich nicht auf die in Frage kommenden Handlungen verwenden läßt. Es ist im Veda geboten, die heiligen Texte vor sich hin zu murmeln, solche Gebete zu flüstern, und wir haben also hier eine Handlung, die unter den Begriff des *dharma* fällt; eine solche Handlung aber nützt weder noch bringt irgendeinem Wesen Freude. Und umgekehrt ist es im Veda verboten, Branntwein zu trinken, weshalb wir es hier mit *adharma* zu tun haben, obgleich das Trinken von Branntwein keinem Menschen schadet, jedenfalls nach der Auffassung Kumārilas. Wie unmöglich der Altruismus als Grundlage der Moral ist, versucht er zu zeigen, indem er auf ein unerlaubtes Verhältnis zwischen einem Schüler und der Frau seines Lehrers anspielt. Im alten Indien, wo ja der Student im Hause seines Lehrers während der ganzen Studienzeit wohnte, war ein solches Verhältnis gewiß nicht ungewöhnlich, nach der häufigen Erwähnung desselben zu urteilen; aber es gehörte zu den am schärfsten gerügten Verbrechen, wurde oft Brahmanenmord gleichgestellt. Es ist deshalb nach indischer Auffassung ganz besonders herausfordernd, wenn Kumārila behauptet, daß, unter Voraussetzung des Begriffes Wohltat (*upakāra*) als Grundlage des *dharma*, der verdienstlichen Handlung, der Schüler, der — wenn auch mit Gewissensbissen — Umgang mit der Frau seines Lehrers pflegt, in hervorragendem Grade eine gute Tat übe, nämlich durch die Freude, die er der Frau verschafft. Sie werden finden, daß diese Argumentation dem großen Dialektiker nicht ganz würdig sei; müssen wir seine Auseinandersetzungen ganz wörtlich nehmen, kommen sie uns etwas oberflächlich vor. Das ist

aber ganz und gar nicht die Absicht des Verfassers; er will als echter Inder gleichzeitig eine schokierende Behauptung aufstellen und die Auseinandersetzung des Begriffes *dharma* durch das, was er so im Vorübergehen feststellt, fördern. Im vorliegenden Falle liegt ein besonderes Gewicht auf dem Wort, das ich mit ‚Gewissensbisse‘ übersetzte (*hṛdayakrośa*); es heißt soviel wie ‚mit einem Stich ins Herz‘ o. dgl. Diese Gewissensbisse bezeichnen das Unangenehme, das dem Täter durch seine böse Tat zuteil wird; und Kumārila zielt mit diesem Ausdruck auf die Lehre ab, wonach die Schlechtigkeit einer Handlung durch die schlimmen Folgen bedingt sei, die den Täter treffen. Im vorliegenden Falle lassen sich die Gewissensbisse nur dadurch erklären, daß die Handlung durch ein Verbot im Veda als *adharma* bestimmt ist, denn der Sünder sieht keine Spur davon, daß seine Untat irgend jemand betrübt oder schädigt. Hier wären eben seine Gewissensbisse die einzige Möglichkeit einer solchen Auslegung; wenn aber dieses Unangenehme sich auf die Sündigkeit der Handlung gründen soll und die Sündigkeit der Handlung auf der anderen Seite dadurch bestimmt wird, daß sie Gewissensbisse hervorruft, dann läßt man sich einen circulus vitiosus (*anyonyāśraya*) zuschulden kommen (ibid. Śl. 243 ff.[1]). In dieser Weise ungefähr meinen die Mīmāṃsakas die Begründung der ‚Moral‘ abgelehnt zu haben, sie werde nun durch Hinweis auf altruistische Motive oder auf böse Folgen gestützt. Die Unmöglichkeit einer Fundierung in dieser Weise wird man, glaube ich, ihnen zugeben müssen. Sie glauben sich durch ihre rein formelle, die Tatsächlichkeit der Handlung nicht berücksichtigende Bestimmung, die nur durch Gebot

---

[1] *dharmādharmāvabodhasya tenāyuktā'numānagīḥ,*
anugrahāc ca dharmatvaṃ pīḍātaś cāpy adharmatā.
vadato japasīdhvādipānādau nobhayaṃ bhavet,
krośatā hṛdayenāpi gurudārābhigāminām,
bhūyān dharmaḥ prasajyeta bhūyasī hy upakāritā,
anumānapradhānasya pratiṣedhā'napekṣiṇaḥ,
hṛdayakrośanaṃ kasmād dṛṣṭāṃ pīḍām apaçyataḥ
pīḍātaś cāpy adharmatvaṃ tathā pīḍām adharmataḥ
anyonyāśrayam āpnoti vinā śāstreṇa sādhayan.

und Verbot im Veda festgelegt wird, unwiderlegbar. Auf eine reelle Würdigung der sündhaften Tat haben sie verzichtet, was eigentlich schon durch das Wort angedeutet wird, das von ihnen mit Vorliebe für ‚Sünde' verwendet wird, *anartha*, ein Wort, das an sich nur zwecklos, unnütz, unglücklich bedeutet.

Wir sahen, daß man in dieser Schule nicht daran zweifelte, daß zwischen guten und schlechten Taten auf der einen Seite und angenehmen und unangenehmen Folgen auf der anderen Seite eine genaue Entsprechung stattfinde; daß man aber nicht zugeben wollte, in dieser Entsprechung ein Mittel zur Bestimmung der betreffenden Taten zu haben. Mit Entschiedenheit wandte man sich gegen die Möglichkeit, aus bösen Folgen die Bosheit einer Handlung zu erschließen. Man tat das um so eindringlicher, weil diese Betrachtung von anderen philosophischen Schulen mit Vorliebe angestellt wurde und tatsächlich auch für die allgemeine, im Alltagsleben vorherrschende Wertung der Taten von entscheidender Bedeutung wurde. Von dem Zusammenhange zwischen der — sagen wir — moralischen Haltung der Individuen und ihrem künftigen Schicksal in späteren Daseinsformen waren — und sind — die meisten Inder fest überzeugt. Mußte man auf eine überzeugende Begründung der Moralität einer Handlung, auf eine theoretische Festlegung der Wertung verzichten, dann hatte man immerhin den Ausweg aus der Schwierigkeit, das Verhältnis umzukehren. Man brauchte nicht von der Tat auszugehen und dann die Folgen zu erschließen; man konnte von den Folgen ausgehen und auf dieser Grundlage eine Wertschätzung der Handlung versuchen. Was man auf diese Weise an theoretischer Aufklärung verlor, gewann man einigermaßen an praktischer Unangreifbarkeit.

Es gibt eine auch sehr alte philosophische Schule, die gewiß ursprünglich in näherem Verhältnis zu der eben erwähnten ritualistischen Schule stand und die auch im Grundwerk als Hauptgegenstand ihrer Erörterungen den Begriff des *dharma* aufstellt. Diese Schule, die Vaiśeṣika-Philosophie, deren hervorragende Bedeutung in der indischen Philosophiegeschichte freilich auf ganz

anderen Gebieten liegt, gibt im ersten Lehrsatz (Vaiś. S. I, 1, 1) an, eine Erklärung des *dharma* zu sein, ganz wie die Mīmāṃsā-Lehre es tat, aber die nähere Bestimmung dieses Begriffes geschieht in ganz verschiedener Weise. Der nächste Lehrsatz nämlich stellt fest, daß *dharma* das sei, wodurch Aufgang und Heil verwirklicht werden.[1] Aufgang oder Erhebung heißt in diesem Zusammenhang ohne Zweifel ganz einfach Besserung der Daseinsbedingungen, künftiger Aufenthalt in einer der verschiedenen Himmelswelten o. dgl., und mit Heil wird die endgültige Erlösung bezeichnet, die Befreiung von den Übeln des Daseins. Die Hauptsache ist hier, daß der Erfolg für die Beantwortung der Frage, was *dharma* sei, entscheidend ist. Übrigens sind die Aufschlüsse, die das Grundwerk der Schule über diesen im Anfang desselben hervorgehobenen Begriff bringt, sehr sparsam und auch für den übrigen Inhalt der Lehre von wenig Belang. Daß es solche Handlungen gibt, die auf ‚Erhebung' in der vorher erwähnten Bedeutung zielen, erfahren wir im weiteren Verlauf der Darstellung (VI, 2, 1). Handlungen können einen sichtbaren oder einen unsichtbaren Zweck haben, und wo ein sichtbarer Zweck nicht vorliegt, dient der Zweck eben der genannten ‚Erhebung'. Die Handlungen mit sichtbaren Zwecken wie Ackerbau, Handel oder Fürstendienst sind verschieden von Handlungen wie Opfer, Almosengeben oder Askese; in den letzten Fällen sehen wir nicht den Erfolg der Handlungen und müssen daher einen nicht unmittelbar faßbaren, irgendwann in der Zukunft liegenden Erfolg vermuten. Und daß eben der Täter diesen Erfolg erntet, folgt davon, daß die Attribute einer Seele nicht Attribute einer anderen Seele verursachen können (VI, 1, 5). Das Verdienst oder die Schuld, die eine Seele durch resp. Opfer oder Tötung erwirbt, kann nicht Ursache des einer anderen Seele gehörigen Glücks oder Unglücks sein. Und fragen wir nun, welche Handlungen es denn sind, die einer Seele solches Verdienst verschaffen, dann werden genannt (VI, 2, 2) Handlungen wie rituelle Bäder, Fasten, geschlechtliche Enthaltsamkeit,

---

[1] *yato 'bhyudayaniḥśreyasasiddhiḥ sa dharmaḥ.*

Aufenthalt des Schülers im Hause des Lehrers, entsagendes Leben im Dschungel, Opfer, Almosengeben und andere Observanzen. Für solche Handlungen gilt es, daß wir mit einem in der näheren oder ferneren Zukunft liegenden, noch unsichtbaren Erfolg rechnen müssen; auch in den Fällen, wo wir gleichzeitig einen sichtbaren Zweck beobachten können. Wir bemerken, daß die betreffenden Handlungen mehr ritueller Art sind als allgemein moralischer Art, wie es in der Mīmāṃsā-Lehre ganz natürlich vorkam, in dieser Philosophie aber nicht durch den allgemeinen Charakter der Lehre notwendig bedingt ist. Ein Zug aber, der für die Formung der indischen Ethik charakteristisch ist. Auch von dem Gegensatz dieser verdienstvollen Handlungen wird in der ältesten Quelle dieser Philosophie gesprochen, aber ganz andeutungsweise (VI, 2, 4), indem wir von Defekten der Gesinnung hören, was in der Auslegung als die mit Verlangen und Begierde verbundene Unachtsamkeit, Unglaube, Dünkel, Übermut, Groll usw. gegeben wird, denen freilich auch positive Gegenstücke entsprechen, die als Verdienst gerechnet werden. Wenn anderswo (VI, 1, 7) Unreinheit als auf Schädigung beruhend herausgehoben wird, wird das letzte Wort sofort als alle verbotenen Handlungen in sich fassend bestimmt, wodurch wir uns also wieder in die Nähe der Mīmāṃsā-Lehre versetzt fühlen. Und von diesen beiden Faktoren, Verdienst und Schuld, reguliert findet die Geburt und der Tod der Geschöpfe statt (VI, 2, 15).

Man wird eingestehen müssen, daß diese Äußerungen über einen Begriff, dessen Wichtigkeit von der Schule selbst anerkannt wird, nicht eben erschöpfend sind. In der Tat sind sie aber eine Zusammenfassung dessen, was als gemein indische Auffassung der Sache gelten kann. Und wenn wir die betreffenden Abschnitte in der ältesten systematischen Darstellung des Systems, in der Bhāṣya Praśastapādas, nachlesen, haben wir einen ziemlich genauen Ausdruck dessen, was diese Lehre für die Beurteilung der guten und schlechten Taten als weltbildender Faktoren bedeutet. Der *dharma*, das Verdienst, ist eine Eigenschaft der Seele; bewirkt in unmittelbarer oder mittelbarer Weise Glück oder auch endgültige Erlösung für den

Täter; ist übersinnlich; ist mit der Erschöpfung des durch das betreffende Verdienst erworbenen Glückes zu Ende (*antyasukhasaṃvijñānavirodhi*). Soweit ist alles klar, und wir befinden uns auf einem mit den früheren Erörterungen verwandten Gebiete; Neues zur begrifflichen Bestimmung des *dharma* haben wir aber nicht vernommen. Und für die prinzipielle Festlegung des Begriffes und seiner ev. Moral begründenden Bedeutung hilft es nicht, wenn wir weiterlesen. Wir hören, daß *dharma* durch die Verbindung von Seele und Innenorgan entsteht und auf lauterer Absicht (*viśuddhābhisandhijaḥ*) beruht. Diese lautere Gesinnung, die Reinheit der Absicht, ein bewußtes Wollen ohne Hinterlist als besonderes Charakteristikum des *dharma* begegnet uns öfters in den Darlegungen der älteren und jüngeren Vaiçeṣikas, ohne daß diese Schule übrigens diese Ansicht als eine nur ihr gehörige betrachten darf; aber mit dem Gedanken an die Absicht als für die Wertschätzung einer Tat entscheidend werden wir immerhin an Kants Lehre vom ‚guten Willen‘ erinnert; wir sind mit dieser Auffassung der Moral vertrauter als mit den sonstigen Versuchen, den *dharma* zu bestimmen, werden uns aber zugleich nicht verhehlen, daß wir damit nach der Ansicht der Inder den sicheren Boden einer Wissenschaft verlassen haben. Übrigens gibt unsere Quelle zunächst an, daß der *dharma* in verschiedener Weise von den verschiedenen Kasten und in den verschiedenen Lebensstadien hervorgebracht wird; und ganz im Geiste der Mīmāṃsā-Lehre werden auch hier Substanzen, Attribute und Handlungen als Mittel zum *dharma* angeführt, insofern sie im Veda oder in der heiligen Überlieferung zweiten Grades geboten sind (*tasya tu sādhanāni śrutismṛtivihitāni . . . dravyaguṇakarmāṇi*). Darauf wird eine Reihe von Handlungen oder Gesinnungen genannt, die teils für alle Wesen unerläßlich sind, wie Glaube an den *dharma*, Nichtschädigung, Barmherzigkeit, Wahrheit, Nichtstehlen, geschlechtliche Enthaltsamkeit usw., teils für speziellere Lebensumstände von Belang sind. Und zuletzt wird auf die Lauterkeit der Absicht und auf das Fehlen sichtbarer Zwecke hingewiesen, auch hier ein allgemein moralischer Gesichtspunkt mit einem in der Schule ausgebildeten verbunden.

Durch die Behandlung des *dharma* ist natürlich auch die Bestimmung des *adharma*, der moralischen Schuld, mit ausgeführt. *Adharma* ist eine Eigenschaft der Seele; bewirkt in unmittelbarer oder mittelbarer Weise Unglück für den Täter (ein der Erlösung entsprechendes negatives Gegenstück gibt es nach indischer Auffassung nicht); ist übersinnlich; ist mit der Erschöpfung des durch die betreffende Schuld erworbenen Unglücks zu Ende. Was *adharma* hervorbringt, sind natürlich die in der Rechtsüberlieferung verbotenen Handlungen und Gesinnungen, die negativen Seiten der als *dharma* genannten: Schädigung, Unwahrheit, Diebstahl usw., Nichtausführen der gebotenen Handlungen und Unachtsamkeit. Auch wird die Unlauterkeit der Absicht für die Beurteilung des *adharma* hervorgehoben.

Für die prinzipielle Grundlegung der Moral gewinnen wir durch diese Auseinandersetzungen sehr wenig, wenn wir uns nicht mit der durch die Umkehrung des Verhältnisses zwischen Tat und Folge Gewonnenen begnügen werden. Wollen wir das tun, haben wir freilich eine solide Basis für die Beurteilung der Taten. Böse ist dann jede Tat, die dem Täter Böses erwirkt, gut jede Tat, die dem Täter Gutes bringt. Dieses setzt den Glauben an die Vergeltung der Taten voraus, die ihre Wirkungen durch eine oder mehrere Daseinsformen ausdehnt. Und so lehrt denn diese wie andere philosophische Schulen Indiens, daß der Mensch, der noch nicht die Erlösung erreicht hat, unter der Einwirkung der Folgen seiner Taten steht. Er hat noch nicht das erlösende Wissen erreicht; er ist mit Verlangen und Abneigung behaftet; aber wenn er ein Übermaß von Verdienst mit nur wenig Schuld sein eigen nennt, dann gelangt er zum Dasein in einer der Himmelswelten Brahmas, Indras, Prajāpatis oder in den Welten der Väter oder Menschen, wo er, mit günstigen, seinen Dispositionen entsprechenden Sinnesorganen ausgestattet, die Objekte der Sinne genießt. Oder wenn er ein Übermaß von Schuld mit nur wenig Verdienst sein eigen nennt, dann gelangt er zum Dasein in den Welten der Gespenster oder Tiere, wo er, mit unerwünschten Sinnesorganen ausgestattet, durch die Objekte

der Sinne leidet. So wird er in den verschiedenen Existenzen unter Göttern, Menschen, Tieren oder in den — freilich nicht ewigen — Höllen wieder und wieder herumgeworfen eben durch seine guten und bösen Taten. Zwischen den Schöpfungsperioden sind die Seelen mit den durch *dharma* und *adharma* bewirkten Dispositionen behaftet, die in Aktualität treten, wenn Gott von neuem die Welt erschafft, um allen Wesen die Möglichkeit zum Genießen oder Leiden zu geben (*prāṇinaṃ bhogabhūtaye*, Praśastapāda p. 272—281 und p. 48).

Wir befinden uns aber hier in dem Stadium der Tätigkeit, dem Stadium der ‚Bejahung', wie man es genannt hat; es war nämlich von dem *dharma* die Rede, der sich durch Taten, durch nach außen gerichtete Wirksamkeit manifestierte (*pravṛttilakṣaṇa dharma*). Wenn oben von *dharma* gesprochen wurde, wie er in dieser Schule sich darstellte, dann war dieser Begriff in zweifacher Weise charakterisiert, nämlich als das, was Erhebung, d. h. bessere Daseinsbedingungen, verwirklicht, und als das, was Heil, d. h. endgültige Erlösung von den Übeln des Daseins, bringt. Und in den bisherigen Erörterungen über die Eigenschaften und Folgen des *dharma*, der guten Taten, war nie von dieser Erlösung die Rede. Wir betreten hier eine andere Stufe in der Wertung dieses *dharma* und müssen uns in diesem Zusammenhange mit einer Auseinandersetzung begnügen, die natürlich durch den übrigen Lehrinhalt der Vaiśeṣika-Philosophie bestimmt ist. *Dharma* kann also auch zur Erlösung führen, aber nur insofern der betreffende Mensch im voraus ein solches Wissen erreicht hat, das ihn alle Sinnesobjekte als nur zum Leiden führend betrachten macht, und nur wenn er alle Taten ganz ohne Rücksicht auf die Folgen ausführt. Dann wird er in einer reinen, für die Erlangung der erlösenden Erkenntnis günstigen Familie geboren und sucht, erfüllt von dem Streben nach Überwindung der Übel, den Unterricht eines Lehrers, der ihm Kenntnis der sechs Kategorien dieser Philosophie beibringt. Dadurch vom Nichtwissen befreit und in seiner Indifferenz den Genüssen der Welt gegenüber gestärkt, entgeht er es, neues Verdienst und neue Schuld zu sammeln, weil Verlangen und Abneigung für ihn nicht mehr da sind; und

was er früher von *dharma* und *adharma* besessen hat, hat aufgehört, seine Wirkung auszuüben, weil durch Genießen und Leiden ausgeglichen. Somit bleibt nur der durch Verneinung charakterisierte *dharma* (*nivṛttilakṣaṇa*) übrig, weil eben kein Verlangen mehr bei dem betreffenden Individuum zu finden ist, und auch dieser letzte Rest von *dharma* schwindet, wenn die erlösende Erkenntnis zuwege gebracht ist; beim Tode des Körpers wird kein neuer Körper gebildet und die Erlösung tritt ein als ein Zurruhekommen, das mit dem Erlöschen des Feuers, wenn kein Brennholz mehr da ist, verglichen wird (*dagdhendhanānalavad upaśamo mokṣaḥ*, Praśastapāda p. 281 ff.).

Diese letzten Andeutungen müssen genügen, um eine Vorstellung davon zu geben, wie sich diese Schule den Vorgang denkt, wodurch die Seele mittelst des angesammelten Verdienstes den Weg aus dem Kreislauf des Daseins hinaus findet. Was die allgemeinen Züge betrifft, stimmt diese Auffassung einigermaßen mit der von dem größten Teil der Inder gutgeheißenen Betrachtung überein. In dieser Weise erklärt man sich das Dasein und die Rolle, die Taten, die guten wie die bösen, darin spielen. Und diese Taten selbst wurden von dem Gesichtspunkte aus, wie ihre Folgen sich gestalteten, gewürdigt. Dieser Gesichtspunkt war im Buddhismus folgerichtiger ausgebildet;[1] hier ist jede Tat böse, die den Täter in das Dasein verstrickt, und jede Tat gut, die den Täter von dem Dasein löst. Der Buddhismus hat in dieser Beziehung einen Standpunkt eingenommen, der von keiner Seite her angreifbar ist und der sich von allgemein moralischen Betrachtungen frei gemacht hat. Der Brahmanismus, wie ich ihn durch zwei hervorragende Vertreter zu charakterisieren versucht habe, ist weniger konsequent zu Werke gegangen, ist dabei aber vielleicht psychologisch interessanter geworden. Konsequenz wird man freilich der Mīmāṃsā-Lehre nicht absprechen können; indem man die Frage nach Verdienst und Schuld durch Hinweis auf Gebot und Verbot in der heiligen Überlieferung entschied, zeigte man sich zu

---

[1] Vgl. mein ‚Buddha', p. 235 ff.

vorsichtig, um etwas über die ethische Frage aussagen zu wollen. Dieselbe Vorsicht zeigten die Inder, die, ohne eine ethische Wertung zu wagen, die Frage, weshalb wir eine Tat gut nennen, eine andere schlecht finden, durch eine Untersuchung der Folgen beantworteten: nicht die Tat an sich ist gut oder böse, sondern gut ist sie, insofern sie dem Täter Glück oder Erlösung bringt, böse, insofern sie ihm Schaden zufügt. In der Praxis wurden selbstverständlich viele Handlungen gutgeheißen, die nun einmal — jedenfalls theoretisch — überall als moralische gelten. Es wäre unmöglich gewesen, alle die unter dem Gesichtspunkte von *dharma* und *adharma* in den Quellen angeführten und von einander unterschiedenen Handlungen einer ausschließlich ethischen Beurteilung zu unterwerfen. Aber auf das Dasein bezogen bekamen sie alle eine entscheidende Bedeutung; und hier haben wir es nicht mit grauer Theorie zu tun, sondern mit Anschauungen, die für das ganze Fühlen und Denken Indiens von der größten Bedeutung waren. In der Hauptsache sind die verschiedenen philosophischen Schulen, die zahllosen religiösen Abstufungen in gleicher Weise von diesem Grunddogma des Brahmanismus überzeugt; abgesehen von skeptischen Outsiders forderte man keinen Beweis für die Wahrheit von der durchgreifenden moralischen Bestimmung der Welt. Und eben dadurch wurde diese von Menschen und anderen Wesen anerkannte Ordnung des Weltgeschehens zur Basis für die Schätzung der Taten, eine Schätzung, die wir nicht als ethisch betrachten dürfen, die aber denselben Einfluß auf unsere Beurteilung dieser Taten auszuüben imstande war wie eine wirkliche Grundlegung der Ethik.

Es kann aber nicht wundernehmen, daß wir trotz dieser allgemeinen Zustimmung auch auf Äußerungen stoßen, die davon zeugen, daß man sich der Schwierigkeiten bewußt war, die mit diesem Grunddogma unvermeidlich verknüpft waren. Solche Äußerungen und Andeutungen finden wir am häufigsten außerhalb der systematischen Bearbeitung der religiösen und philosophischen Ideen; neben rechtgläubigen Auseinandersetzungen treffen wir sie in dem bunten Gemisch von ethischen Anschauungen des großen

Epos.[1] Zunächst steht das durch die früheren Taten bewirkte Schicksal fest; es ist unvermeidlich, und die Tat findet früher oder später ihren Urheber. Es heißt z. B. (Mahābhārata XII, 181, 8 ff.): ‚Auch wenn einer sehr schnell läuft, holt ihn sein Schicksal (*vidhāna*) ein; es liegt neben ihm, wenn er schläft, wer er auch sei, entsprechend seinen Taten. — Es steht neben ihm, wenn er steht, und wenn er geht, so geht es ihm nach; es vollbringt das Werk des Wirkenden; wie sein Schatten begleitet es ihn. — Was für ein Werk und wie es irgend jemand vordem betrieben hat, das hat er einzig und allein jedesmal zu büßen als seinem Selbst auferlegt.... So wie Blüten und Früchte, auch ohne angetrieben zu werden, ihre Zeit im Jahre einhalten, so auch die vordem begangene Tat.... Durch das eigene Selbst wird das Leid verhängt, durch das eigene Selbst wird die Lust verhängt; nach Einbettung in einem Mutterleibe wird die Frucht der früheren Verkörperung genossen.... Wie unter tausend Kühen das Kalb seine Mutter herausfindet, so verfolgt die früher begangene Tat ihren Täter.‘

So energisch wird der Glaube an die moralische Bestimmtheit der Welt in Tausenden von Sprüchen betont und die Unentrinnbarkeit des Schicksals, wie wir es uns durch unsere Taten bilden, wieder und wieder herausgestrichen. Es ist eine notwendige Voraussetzung, daß wir selbst es sind, die für unsere Taten verantwortlich sind. ‚Von selbst entsteht der Mensch‘, heißt es (XII, 290, 16 f.), ‚von selbst wächst er heran, von selbst gelangt er zu Lust und Leid und schließlich auch zum Tode. — Nahrung und Kleidung und die Stütze des Vaters und der Mutter erlangt man durch eigene Werke; es gibt nichts in der Welt, was nicht vordem verdient worden wäre.‘ Und es ist auch eine Voraussetzung, daß der Mensch in seinem Handeln ganz frei erscheint: ‚Der Mensch ist beim Vollbringen des guten und bösen Werkes keinem Zwange unterworfen, darum soll der Weise immerfort in seinem Geiste wachsam sein und sich Mühe

[1] Bei Zitaten aus dem Mokṣadharma behalte ich meistens die Übersetzungen von Deussen und Strauß bei; viel Nutzen habe ich von dem inhaltsreichen Aufsatz von Strauß gehabt: Ethische Probleme aus dem Mahābhārata (G. S. A. I. Vol. 24, 1912).

geben. — Es ist nicht zu befürchten, daß einer das gute oder böse Werk eines anderen zu büßen hat; welcher Art das Werk ist, das man begeht, dementsprechend ergeht es einem‘ (ibid. XII, 292, 21 f.). ‚Es verhält sich hiermit wie mit einem Tonklumpen, aus dem man eben alles machen kann, was man will; in derselben Weise ist der Mensch Herr dessen, was er tun will‘ (ibid. XIII, 1, 74).

Es brauchen aber die Folgen einer Tat sich nicht sofort zu offenbaren; ob früher oder später, das ist gleichgültig, einmal aber sind sie da. Es verhält sich mit den bösen Taten wie mit der Erde, die auch nicht sofort Frucht trägt; aber nach und nach entwickeln sie sich und schneiden die Wurzel des Täters durch. Die Folgen brauchen auch nicht beim Täter selbst zum Vorschein zu kommen; sie können sich auch beim Sohn oder beim Enkel zeigen, aber die böse Tat liegt wie schweres, unverdauliches Essen im Magen, macht sich früher oder später bemerkbar (I, 80, 2 f.; vgl. XII, 139, 21).

Der Gedanke an die Folgen der Taten, die nicht das eigene Selbst erreichen, sondern den Söhnen oder Enkeln verhängnisvoll werden, befremdet in diesem Zusammenhange. Wenn er auch ganz natürlich in einer Gemeinschaft ist, wo das Geschlecht oder die Familie der Hauptfaktor ist und die Individuen nur als zum Geschlecht gehörig in Betracht kommen, so ist diese Form der Vergeltung schwer vereinbar mit der so stark hervorgehobenen Verantwortlichkeit des einzelnen. Eine eigentümliche Abweichung von diesem letzten Prinzip treffen wir auch, wenn es in den Rechtsbüchern heißt, daß die treue Frau das zukünftige Schicksal ihres Gatten teilt (Manu V, 166; IX, 29). Es ist doch zweifelhaft, ob wir in solchen Fällen mit tatsächlich vorkommenden Ansichten es zu tun haben; solche Wendungen wollen doch nur die enge Zusammengehörigkeit von Mann und Weib herausbringen. Das geht z. B. aus einem Vers des Rāmāyaṇa hervor (II, 27, 4 f.), wo die Frau das Los ihres Mannes auf dieser Erde und nach dem Tode teilt, während Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Schwiegertochter die Frucht ihrer eigenen Taten erlangen. Ohne pedantisch zu sein darf man doch darauf hinweisen, daß eine Mutter und eine Schwiegertochter auch Gattinnen

ihrer resp. Männer sind und demnach keine eigenen Folgen ihrer Taten erlangen könnten, jedenfalls nicht dazu geeignet sind, im Gegensatz zu der betreffenden Frau genannt zu werden.

Übrigens stoßen wir auf andere Beispiele davon, daß die Folgen guter und böser Taten auf andere übertragen werden können. Wir hören von Yayāti, wie er wegen seines Übermutes von Indra aus dem Himmel verstoßen wird; später bieten Aṣṭaka und Pratardana ihm die von ihnen gewonnenen Himmelswelten an; der König schlägt sie freilich aus, weil er als König nichts annehmen dürfe (Mahābhārata I, 92, 11—17), speziell nicht die von anderen erworbenen religiösen Verdienste. Übrigens wird Yayāti nichtsdestoweniger durch das Verdienst seiner Tochtersöhne in den Himmel gehoben (vgl. V, 122). Solche Geschichten zeigen jedenfalls, daß man derartigen Anschauungen nicht ganz fremd gegenüberstand; und ich lege mehr Gewicht auf dergleichen Überlieferungen als auf das, was die Rechtsbücher in dieser Beziehung bieten. Wenn von den bösen und guten Taten der Untertanen ein Sechstel dem schlechten, resp. guten König zufallen (Manu VIII, 304); wenn ein Brahmane, der als Gast nicht nach Gebühr geehrt wird, die guten Taten seines Wirtes mit sich nimmt (ibid. III, 100); wenn alles Gute, was man in hundert früheren Geburten getan hat, dem zuteil wird, den man durch Meineid besiegt (Yājñavalkya II, 75); wenn der Erlöste, zum Brahman eingehend, seine guten Taten seinen Freunden und seine bösen Taten seinen Feinden überläßt (Manu VI, 79); oder wenn endlich der, der imstande ist, Sünde (*pāpa*) zu strafen und dieses mit Wissen nicht tut, durch eben diese Sünde schuldig wird (Mahābhārata I, 182, 11), dann zielen diese leicht zu mehrenden Ausdrücke ganz anderswohin als auf eine theoretische oder praktische Erörterung des Verhältnisses zwischen den Folgen der Taten und ihrer Übertragung auf andere Wesen, spielen mehr auf die emotionelle Seite des Verständnisses als auf die intellektuelle Seite an.

Solche Ausnahmen von der strengen Durchführung des Gesetzes von der Vergeltung der Taten sind weniger bedeutungsvoll, falls wir sie überhaupt als Ausnahmen wollen gelten lassen. Aber man

war darauf aufmerksam, daß wir nicht immer die Entsprechung finden, die wir erwarten dürfen. Der Gott Brahma erklärt in einer Belehrung Vasiṣṭhas, daß, wenn eine Tat getan ist, es vorkomme, daß das, was getan ist, in Erfüllung geht, aber auch mitunter was nicht getan ist; gute und böse Handlungen kommen manchmal nicht zum entsprechenden Erfolg (Mahābhārata XIII, 6, 28 ff.); und er nennt eine weitläufige Reihe von Beispielen, die auf eine solche Unregelmäßigkeit deuten, in welchem Zusammenhange wir auch den eben erwähnten Yayāti treffen und viele andere namhafte Helden.

Besonders schwierig wird der Gedanke von der Selbständigkeit des Handelns, wenn wir ihn mit dem Glauben an einen persönlichen, allmächtigen Gott verknüpfen müssen; und ein solcher Glaube macht sich im großen Epos oft sehr bemerkbar, in dieser unerschöpflichen Quelle der religiösen Anschauungen der Inder. Es bleibt nicht viel von der Verantwortlichkeit des Menschen übrig, wenn es von Gott heißt: ‚Dem Menschen, schon wenn er noch im Mutterleibe liegt, gebietet der Gebieter; von ihm getrieben ströme ich wie Wasser den Abhang herab, je nachdem er mich antreibt. — Indem ich Entstehen und Vergehen erkenne und aus dieser Erkenntnis heraus mir des Wertvolleren, Besseren bewußt bin, bin ich es doch nicht, der dasselbe verwirklicht, sondern wenn ich für pflichtmäßige oder für pflichtwidrige Hoffnungen tätig bin, ströme ich, so wie ich von ihm getrieben werde. . . . Wozu immer einer vom Schöpfer schon im Mutterleibe immer wieder bestimmt ist, darin verharrt er, und nicht in dem, was er selbst wünscht‘ (Mahābhārata XII, 226, 8—9, 11). Eine gewisse Aussöhnung zwischen diesem allmächtigen Schöpfer und der Bedeutung der Taten versucht ein Vers (XII, 290, 18): ‚Von dem Schöpfer ist allen Wesen vorherbestimmt, was sie in der Welt genießen sollen, und so durchwandern sie die Erde (dann wird hinzugefügt), geleitet von ihren eigenen Taten‘; aber meistens wird der Anteil des Schöpfers am Schicksal der Wesen als ein unbedingter dargestellt. ‚Lust zu schaden und Lust zu schonen, Milde und Härte, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Wahrheit und Unwahrheit, das alles eignen sie sich an, weil sie dazu vorausbestimmt sind; darum

gefällt dem einen dies, dem anderen jenes. — Die Mannigfaltigkeit in den großen Elementen, den Sinnendingen und Gestalten und ihre Verteilung unter den Wesen, der Schöpfer ist es, welcher alles dies verleiht' (XII, 232, 17 f.).

Manchmal ist es schwierig zu entscheiden, ob der oder die Redende selbst die Ansicht vertritt, die erörtert wird; was aber hier ohne Belang ist, wo nur das tatsächliche Vorkommen solcher Ansichten in Frage kommt. Draupadī erklärt dem Yudhiṣṭhira, wie, nach anderer Menschen Auffassung, alle Wesen von dem Willen Gottes abhängig sind, nicht von ihrem eigenen (III, 30, 21 ff.). Gott trifft im voraus alle Entscheidungen für alle Wesen, was Glück und Unglück, was Gut und Böse betrifft. Alle Wesen sind nur wie hölzerne Puppen, die ihre Glieder bewegen; sie sind von Gott abhängig wie ein Vogel, der in einer Schlinge gefangen ist; wie ein Edelstein, der an einer Schnur aufgezogen ist; wie ein Stier, der am Nasenring gehalten wird; wie ein Baumstamm, der vom Ufer in die Mitte des Stromes gelangt ist. Von Gott angeregt gehen die Wesen zum Himmel oder zur Hölle. Er läßt die Menschen Taten ausführen mit gutem oder bösem Erfolg; er spielt mit den Geschöpfen wie ein Kind mit seinem Spielzeug; mitunter ist er ihnen böse, wie ein gewöhnlicher Mensch es ist, er ist nicht wie ein Vater oder eine Mutter zu ihnen. Solchen Reflexionen gegenüber ist es eigentlich ganz folgerichtig festzustellen, daß wenn die Tat dem Täter nachfolgt und keinen anderen erreicht, dann wird eben Gott durch die böse Tat befleckt (ibid. 42); und derselbe Gedanke kommt auch anderswo vor, z. B. in einigen Erörterungen, die Vyāsa dem Yudhiṣṭhira vorbringt (XII, 32, 13 ff.); wenn der Mensch, von Gott angeregt, gute und böse Taten vollbringt, meint er, dann müssen die Folgen Gott zufallen; wenn wir im Walde einen Baum mittelst einer Axt fällen, dann sind wir es, die schlecht handeln, und nicht die Axt; als unwahrscheinlich weist Vyāsa die Vermutung ab, daß der Verfertiger der Axt schuldig sei; er versucht es nicht, auf die verwickelte Frage näher einzugehen, wie die Verantwortung des Täters sich mit dem Kausalitätsverhältnis verträgt; seine Anspielung auf

die Verantwortlichkeit Gottes für die Taten seiner Geschöpfe ist aber von Interesse. In diesem Zusammenhange müssen wir uns auch dessen erinnern, daß die Entscheidung Gottes den Menschen von Verantwortung frei macht; als von der Ehe Draupadīs mit den fünf Brüdern die Rede ist, sagt ihr Vater ausdrücklich: ‚Wenn Śiva die Entscheidung getroffen hat, sie sei nun recht oder unrecht, dann trifft mich kein Fehler' (I, 200, 4). Ich schließe diese Andeutungen mit der Bemerkung, daß natürlich auch die Wirkung von Gottes Gnade die Folgen der Taten beeinflussen kann; das gilt namentlich von der Erreichung der Erlösung. ‚Nur der Mensch kann ein Erweckter werden, welchen Nārāyaṇa gnädig anblickt, aber durch eigenen Wunsch kann keiner ein Erweckter werden' (XII, 350, 75) hören wir; und wir werden gewarnt, Gott nicht zu verachten, durch dessen Gnade der Sterbliche, der an ihn glaubt, unsterblich wird (III, 31, 42); in dieser Verbindung wird überhaupt das Verhältnis zwischen den Taten und ihren Folgen ein Mysterium der Götter genannt (*devaguhyāni*). Und so werden in den Mechanismus der Vergeltung Eingriffe getan, sowohl wenn Gott im allgemeinen über die Taten seiner Geschöpfe verfügt als wenn er aus Gnade das Gesetz modifiziert.

Auch andere Faktoren können die Strenge des Gesetzes mildern, es spielen eben hier andere Rücksichten hinein; ganz mechanisch braucht die Vergeltung der Taten sich nicht zu vollziehen. Böse Taten, d. h. an sich böse Taten, ernten gute Frucht, wenn sie mit Rücksicht auf göttliche Satzungen oder um des Lebens willen geübt werden (XII, 36, 14); sie sind dann eben nicht schlechte Taten. Es ist nicht Brahmanenmord, wenn wir einen uns mit dem Schwert in der Hand angreifenden Brahmanen in der Schlacht töten; und es ist kein Diebstahl, wenn wir in der Not für den Lehrer stehlen; auch ist es keine böse Tat, auf Geheiß des Lehrers mit dessen Frau einen Sohn zu zeugen (XII, 34, 17, 23 und 22). Branntwein zu trinken ist im Veda verboten; wenn es aus Versehen geschieht oder in Lebensgefahr auf Geheiß eines zuverlässigen Arztes, dann kann es jedenfalls durch Buße gesühnt werden; und dasselbe gilt dann auch vom Essen verbotener Speisen (v. 20 f.). Überhaupt spielen ja

Sühnungen eine ungeheure Rolle für den Verlauf der begangenen schlechten Taten. Das Roßopfer wird dem Yudhiṣṭhira als Sühnung des Verwandtenmordes empfohlen (XII, 33, 38), und es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es besser sei, am Leben zu bleiben um Sühnungen vornehmen zu können, statt in Verzweiflung über begangene Taten den Tod zu suchen (XII, 32, 24 f.); wie denn auch die Beschreibung der den Taten entsprechenden Sühnungen in den Rechtsbüchern und im Epos einen großen Raum beansprucht (vgl. XII, 34 und 35). Auch Reue und Beichte mildern die Folgen; wer seine böse Tat öffentlich beichtet, wird von ihr befreit, wie eine Schlange von ihrer alten Haut, sagt Manu (XI, 228), und auch das Epos empfiehlt als Sühne für böse Taten neben verdienstlichen Taten, Almosen, Bußübungen usw. auch Beichte (*khyāpana*) und Reue (*anutāpa*), obgleich namentlich der letztgenannte Faktor in der indischen Ethik ohne größere Bedeutung ist (XII, 7, 35; vgl. 33, 37).

Auch kommt es natürlich bei der Beurteilung einer Handlung auf die Absicht an. ‚Nur geringe Folgen hat ein schweres, fort und fort begangenes Werk, ein mit Gewalttat ausgeführtes, wenn es ohne Absicht geschah', hören wir (XII, 293, 16; vgl. 33, 37); und es ist für die Bosheit der Tat erforderlich, daß sie mit Bewußtsein ausgeführt sei. ‚Das mit Bewußtsein begangene Böse sucht der des Veda Unkundige zu verheimlichen, aber wenn ihn auch die Menschen nicht sehen, so sehen ihn doch die droben im Himmel', heißt es (XII, 193, 27). Infolgedessen können Taten zergliedert werden und in einer Beziehung verhängnisvoll, in anderer es nicht sein. Es wird erzählt (I, 118), wie Pāṇḍu ein sich begattendes Gazellenpaar tötet und deshalb von dem Ṛṣi, der Gazellengestalt angenommen hatte, verflucht wird, daß er auch unter Ausübung des Koitus sterben werde; es wird aber ausdrücklich hervorgehoben, daß er nicht des Brahmanenmordes schuldig sei, da er nicht wissen konnte, daß die Gazelle ein Ṛṣi war.

Wir sehen also, daß man bestrebt war, das ‚unentrinnbare' Gesetz der Vergeltung durch populäre ethische Betrachtungen zu mildern; Rücksichten, die nach allgemein menschlicher Beurteilung sympathisch sind, spielen hinein und nehmen diesem Gesetze viel von seiner

theoretischen Härte. Das Gesetz war von den Bearbeitern dieses Gedankens mit einer solchen paradoxen Folgerichtigkeit aufgestellt, daß es in vielerlei Weise herausfordernd wirken mußte; und wir verspüren tatsächlich auch einen gewissen bon sens, der sich in amüsanter Form gegen das von allen Seiten anerkannte Dogma erhebt. Es gibt eine Geschichte, die in der indischen Rechtswissenschaft bei der Behandlung des Indizienbeweises erwähnt wird (Nārada I, 1, 42); es ist die Geschichte Māṇḍavyas, die in den Jātakas (Nr. 444) überliefert ist, deren Fassung im Mahābhārata (I, 107—108) mir aber besonders interessant vorkommt. Eines Tages saß der fromme Büßer Māṇḍavya außerhalb seiner Eremitage, das Gelübde des Schweigens beobachtend; dann kamen Räuber und versteckten sich und ihre Beute in seiner Einsiedelei. Die Häscher der Polizei aber folgen ihrer Spur, erreichen die Einsiedelei und fragen den heiligen Mann nach den Räubern; der aber antwortet ihnen nichts. Die Polizei findet dann sowohl Räuber als auch Beute in seiner Behausung und führen ihn mit den Räubern zusammen vor den König, der den Ṛṣi als Räuber pfählen läßt. Māṇḍavya bleibt aber am Leben, und andere Ṛṣis kommen in Vogelgestalt, um ihn zu sehen und zu fragen, welche Sünde er denn getan habe, die in solcher Weise gesühnt werden müsse. Später erfährt der König durch seine Wächter, was geschehen ist; er setzt den frommen Herrn in Freiheit und bittet ihn um Verzeihung; die Spitze des Pfahls läßt sich aber nicht aus seinem Körper entfernen. Māṇḍavya setzt auch in dieser Verfassung seine Bußübungen fort. Einmal aber geht er zu Dharma, dem Gotte der Gerechtigkeit, und fragt ihn, weshalb solche Leiden ihm zugefügt seien. Dem Gotte ist offensichtlich nicht ganz behaglich zumute; er gibt als Grund an, daß Māṇḍavya in früherer Zeit einem Insekt einen Dorn in den After gestochen habe, deshalb leide er unter den Folgen dieser Tat; und Dharma verliert sich dann ausweichend in Betrachtungen darüber, wie auch eine kleine Gabe schönen Erfolg haben und in gleicher Weise eine böse Tat viel Leiden als Frucht ernten könne. Māṇḍavya läßt sich aber nicht imponieren; er fordert den Gott auf, sich an die Wahrheit zu halten, und fragt ihn, wie alt

er war, als er diese böse Tat geübt; und als er erfährt, daß er bei der Gelegenheit nur ein Kind war, dann wird der heilige Mann von wahrer Entrüstung ergriffen; das ist doch des Guten zuviel. Für ein kleines Versehen hat der Gott ihm ein solches Leiden zugefügt; die Ungeheuerlichkeit des Verhältnisses zwischen Tat und Folge empört ihn, und er flucht dem Gott, daß er von einer Śūdrafrau geboren werden solle. Und ferner macht er die feierliche Erklärung, daß fürderhin solche Taten, die von Kindern unter 14 Jahren getan werden, nicht als *adharma* zu betrachten seien, also keine schlimmen Folgen verursachen können. Ich glaube nicht, daß Māṇḍavyas Auffassung vom ‚Alter der völligen Strafmündigkeit' irgendeine Bedeutung gehabt hat; als Ausdruck einer gewissen Reaktion gegen eine mechanische Durchführung des Gesetzes der Vergeltung werden wir seiner Ansicht unsere Sympathie nicht versagen können.

Im Anfange meines Vortrages führte ich Ihnen einen Sünder vor, der zerknirscht vor seinem Gotte stand und um Verzeihung für seine Sünden bat; hier ist die Situation umgekehrt; der nach seinem Ermessen ungerecht gestrafte Māṇḍavya rechtet mit seinem Gotte, der keine imposante Rolle bei ihrer Begegnung spielt, und wirft ihm in harten Worten vor, daß er eigentlich des Brahmanenmordes schuldig sei.[1] In diesen beiden Situationen haben wir, wenn wir sie miteinander vergleichen, einen überaus charakteristischen Ausdruck für die Änderung im Verhältnis zwischen Gott und Mensch und zwischen Gott und Sünde.

Eine Grundlegung der Moral ist auch den Indern nicht gelungen. Der sonst beliebte Ausweg aus der Schwierigkeit, nämlich die Beziehung auf den Willen Gottes, war ihnen durch die Richtung, die die Entwicklung ihres religiösen Denkens einschlug, versperrt. Der Versuch, das Wort des Veda als einzig gültige Norm aufzustellen, mußte schon durch die allzu eng gefaßte Sachlichkeit scheitern. In der Ausbildung des Gesetzes von der Vergeltung der Taten hatte man eine Aushilfe gefunden, die trotz der vielen theoretischen Bedenken, die damit verbunden waren, in der Praxis als genügend empfunden wurde.

[1] *alpe'parādhe'pi mahān mama daṇḍas tvayā dhṛtaḥ*
garīyān brāhmaṇavadhaḥ sarvabhūtavadhād api (I, 108, 15).

Zum Gebrauch des direkten und indirekten Genitivs in der ältesten ägyptischen Sprache.

Von

C. E. Sander-Hansen, Kopenhagen.

Bei der Arbeit an Sethes Erläuterungen zu den Pyramidentexten wurden gelegentlich auch die verschiedenen Fragen nach der Verwendung der beiden Ausdrücke für das Genitivverhältnis im Altägyptischen erörtert, vor allem um die Möglichkeit solcher Feststellungen zu prüfen, die zur Bestimmung des gegenseitigen Alters der verschiedenen Sprüche Aufschlüsse geben könnten. Wie bekannt, wird in der Geschichte der ägyptischen Sprache der direkte Genitiv allmählich durch den indirekten ersetzt, bis es zuletzt von dem ersteren nur noch Ausdrücke gibt, die ganz eng zusammengehörige, fast wie ein Wort wirkende Begriffe bezeichnen. Daraus ergibt sich die Aufgabe, in den Pyramidentexten Fälle mit regelmäßigem direkten Genitiv zu bestimmen oder umgekehrt. Abweichungen sind dann als die jüngeren, bzw. älteren Erscheinungen zu betrachten.[1] Es wird sich gleichzeitig zeigen, ob die ursprünglichen Unterschiede auf dem grammatischen,[2] dem sachlichen[3] oder auf einem anderen Gebiet zu suchen sind.

---

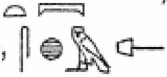
[1] Sethe glaubte ursprünglich in Bezeichnungen für Gliedmaßen eine Gruppe mit regelmäßigem direkten Genitiv zu sehen und übertrug mir die genauere Nachprüfung. Wenn sich die Annahme auch als unzutreffend erwies, konnte ich doch schon bei der damals noch beschränkten Materialsammlung die Grundlage für die hier veröffentlichte Untersuchung finden, deren Hauptergebnisse ich noch mehrmals Gelegenheit hatte, mit ihm zu besprechen.

[2] Wie etwa im Hebräischen zur Angabe der Indetermination des nomen regens bei determiniertem nomen rectum. (Hier wie anderwärts ist Johs. Pedersens hebräische Grammatik in dänischer Sprache benutzt.)

[3] Vgl. Erman, Grammatik[4], § 216 und 218.

Zunächst aber erweist sich die Notwendigkeit, auch auf den formalen Charakter der Genitivausdrücke einzugehen. In dieser Beziehung darf man die Bildung des indirekten Genitivs mit dem Zusammengehörigkeitswörtchen *nj* außer Betracht lassen, da sie keinen Anlaß zum Zweifel geben kann. Bei dem direkten Genitiv dagegen sind die maßgebenden Meinungen auseinandergegangen.

Im Koptischen sind die Beispiele des direkten Genitivs[1] durch eine Tonverflüchtigung des nomen regens als Konstruktverhältnisse gekennzeichnet, aber auch andere Bildungen enger Begriffe, deren Form auf den indirekten Genitiv zurückzuführen ist, besitzen dieselbe Eigentümlichkeit.[2] Vom Koptischen aus läßt sich also kein Urteil bilden, und weil die altägyptische Schrift keine Lösung zu bieten vermag, muß die Aufmerksamkeit auf ein anderes, typisches Merkmal des Konstruktverhältnisses gerichtet werden.

Gardiners Ansicht ist,[3] daß die beiden Glieder des direkten Genitivs sich allgemein nicht durch etwas Dazwischengeschobenes scheiden lassen und daß in solchem Falle der indirekte Genitiv verwendet würde.[4] Im Unterschied davon sieht Erman den direkten Genitiv als eine ziemlich lose Verbindung an, die sich wohl trennen läßt.[5] Wäre das letztere der Fall, so könnte ein Konstruktverhältnis kaum in Frage kommen und die Form des direkten Genitivs wäre dann anders zu erklären.[6] Sieht man sich aber in den Pyramidentexten die betreffenden Stellen, die diese Vermutung zu unterstützen scheinen, näher an, so ergibt sich unzweideutig eine andere Sachlage. Sowohl in der von Erman zitierten Stelle   810 c wie in anderen  916 b,  387 c[7]  1985, 

[1] Steindorff § 163. [2] Stern § 193.

[3] Grammar § 85. Die beiden Beispiele aus Siut sind identisch und lassen sich wohl als ein Fehler des gemeinsamen Vorlagetextes erklären.

[4] Ib. § 86. [5] Grammatik § 214.

[6] Etwa, wie Erman (op. cit., § 213 Anm.) vermutet, durch in der Schrift nicht mehr greifbare Kasusendungen.

[7]  ist eine von den bei P. oft vorkommenden individuellen Zufügungen.

1198 c sowie 845 mit der Variante 770 d findet sich als scheinbares nomen rectum eine Ortsbezeichnung, und es ist wegen dieser Einseitigkeit wohl anzunehmen, daß es sich gar nicht um direkte Genitive handelt, sondern um eine Art casus localis des ältesten Ägyptischen. Als aber diese Localisbezeichnung später nur noch in der Schrift erhalten blieb, trat der indirekte Genitiv regelmäßig an ihre Stelle, entweder als vollwertiger Ersatz des Lokalis oder weil der Redaktor geglaubt hat, mit Fehlern in der Vorlage aufzuräumen. Dadurch können bisweilen charakteristische Unterschiede in demselben Textstück entstehen, z. B. in 934 a nach N., gegenüber indirektem Genitiv nach P. und M. Ganz ähnlich 1104 d. Es würde aber dann auch keinen Sinn geben, in dem Satze W. W. 457 a/b das genitivisch aufzufassen. Es erklärt sich vielmehr als die so häufig in den Pyramidentexten belegte, abgetrennte und mit ‚als‘ zu übersetzende Apposition. Ebenso zu erklären sind 345 a, 1383 b und die Stelle 785 d (bei P.), wenn man hier nicht, weil die zwei anderen Texte das zu erwartende haben, mit einem Fehler rechnen will, wie es sicher der Fall ist in 1191 a[1] und 1497 b[2].

Solche Fälle können also nicht die Tatsache ändern, daß der direkte Genitiv dieselbe Eigenschaft besitzt wie das semitische Konstruktverhältnis, bei welchem ein Glied zur näheren Bestimmung des nomen regens, sei es ein Adjektiv, Pronomen oder Personalsuffix, stets nach dem zweiten Teil des Genitivs gestellt werden

[1] [ ] nur bei P. M. und N. haben dagegen richtig . Sethe findet aber Bd. III der Pyr. zu der betreffenden Stelle keine andere Möglichkeit für eine Ergänzung.

[2] . Wie 1496 c und 1497 c zeigen, ist aber hier wohl nicht mit der localis zu rechnen, sondern einfach mit einem Auslassungsfehler.

muß. Das Vorkommen solcher Verbindungen ist in der Tat noch in den Pyramidentexten festzustellen. In erster Reihe stehen feste Verbindungen, wie: 695 b, 1276 b, Verbindungen mit , wie die folgenden: 48 a, 96 a, 108 b, 54 c, 55 a, 1642, 96 c, 107 a, 108 c, 100 a, 118 b, 1277 d, 111 a, 113 a, 591 c, 33 a, alle in der Bezeichnung ‚Horusauge‘ für das Opfer.[1] Dann auch andere, wie: 604 c, 876 a/b, 35 a, W. 118 c, 1359 b, T. 710 b (urspr. 1. Person), N. 1153 a, N. 1597 b. Im übrigen beweist die große Masse der Beispiele, daß der indirekte Genitiv eben bei solchen Gelegenheiten regelmäßig Verwendung findet und nicht nur bei den Wörtern, die, wie später gezeigt werden soll, diesen Genitiv verlangen, sondern auch wo dieses nicht zutrifft. So heißt es z. B. in 1870 a , in 490 b und in 2158 a , aber 1870 b , 1688 a und 922 b .

Der Ersatz des direkten Genitivs durch den indirekten in diesen besonderen Fällen wird besagen, daß die Tonverflüchtigung im Konstruktverhältnis hier unerträglich geworden und mittels des indirekten Genitivs vermieden ist, der ja, wie das Koptische zeigt,[2]

[1] In den Verbindungen 65 b, 1643 a, 595 c, 596 c, 1147 b, 1227 c, 249 a, 1231 c ist die Rede nicht von der festen Verbindung ‚Horusauge‘ = Opfer, sondern von dem wirklichen Auge, in mythologischen Andeutungen erwähnt; vgl. 698 d.

[2] Steindorff, Kopt. Gramm.[2] § 164—166.

die engeren Verbindungen ausgenommen, allgemein den Ton bewahrt. Nimmt man an, daß auch ein attributives Adjektiv, wie es im Koptischen bei der direkten Verbindung das gewöhnlichste ist,[1] im Altägyptischen in der Regel mit seinem Substantiv zusammen ein Konstruktverhältnis gebildet hätte, wäre die weitere Erklärung sicher in der Scheu vor der größeren Zahl aneinandergereihter tonloser Silben zu suchen.[2] Wenn diese Betrachtung die richtige wäre, würde auch die Möglichkeit wegfallen, daß die Änderung vorgenommen wäre, um gelegentlich Zweifel in der Auffassung auszuschließen. Gewiß hat in dem oben zitierten Beispiel  diese Fassung *sꜣ-wr n ʾItm·w* einen Vorteil vor einem **sꜣ-ʾItm·w-wr*, die Umstellung würde aber durchaus auch der von dem Koptischen unterstützten Annahme eines zwischen Substantiv und attributivem Adjektiv bestehenden Konstruktverhältnisses entsprechen, insofern eben dann, der Natur des Konstruktverhältnisses gemäß, dasselbe zu erwarten wäre.

Wo es sich aber um die einfache genitivische Verbindung zweier Substantiva dreht, wird jedoch der direkte Genitiv, solange er für die Sprache in seiner Eigenschaft eines Konstruktverhältnisses noch lebendig war, von Haus aus genau so unmißverständlich gewesen sein wie die Form des indirekten Genitivs. Bei der Würdigung der aus dem so begrenzten Teil des gesamten Materials hervorgehenden Resultate wird diese Feststellung von größter Bedeutung sein.

Ebenfalls allgemein wichtig für die ganze Untersuchung sind die Auswirkungen der bei der Redaktion der Texte für die Niederschrift in der Pyramide vorgenommenen Einsetzungen des betreffenden Königsnamens statt eines ursprünglichen Suffixes der 1. oder 3. Person. Der Redaktor wird bei solchen Gelegenheiten selbstredend die ihm geläufige Form des Genitivs eingeführt haben, wie es auch eine Bestätigung findet durch verschiedene nachträgliche

[1] Ibid. § 170, 1.

[2] Die in Frage kommenden Pronomina sind adjektivisch mit dem Substantiv verbunden, und wenn ein Personalsuffix auftritt, wird die besondere Form des status pronominalis den Ausschlag gegeben haben.

Verbesserungen auf den Wänden der Pyramiden, z. B. W. < W. 484 b, W. 380 a mit aufgemaltem , W. 389 a mit später eingetragenem .[1] Bei dem bekannten wechselnden Altersunterschied der verschiedenen Sprüche würde diese Sachlage einen gewissen zeitlichen Halt geben und ein Mittel bieten, um Vergleiche zwischen Beispielen mit Vorkommen des Königsnamens und entsprechenden mit anderen nomina an dem Platz des regierten Wortes zu ziehen.

In gewisser Beziehung ist Vorsicht doch ratsam, und zwar an Stellen mit scheinbarer Einsetzung des Königsnamens statt eines Suffixes der 3. Person, wie z. B. in T. 127 b gegen bei W. oder T. 301 c gegen bei W. Diese und auch sonst ähnliche Fälle beweisen aber nicht, daß das Pronominalverhältnis wirklich das ursprüngliche gewesen ist und nicht etwa auf Umwegen, wie das < W. von 274 a, einen unpersönlichen nominalen Ausdruck, etwa , , , ersetzt hat. Daß der Redaktor, wenn er im Vorlagetext schon ein nomen vorgefunden hat, sich mitunter mit der rein mechanischen Einfügung des Namens des Toten an der Stelle eines unbestimmten Ausdrucks zufrieden geben konnte, geht aus dem sinnlosen Satz N.t von 1910 (nach Neit 732) klar hervor. Der zu erwartende Name des Sohnes, wohl im Urtext durch vertreten, ist offenbar gewohnheitsgemäß durch den Namen der toten Königin ersetzt worden. In der Tat macht sich dieser Umstand als einzige Erklärung merkwürdiger Ausnahmen vom regelmäßigen Gebrauch besonders bei den Genitivverbindungen bemerkbar. Als Beispiel sei ein gut belegtes Wort, dem regelmäßig der indirekte Genitiv folgt, wie ‚Mund', erwähnt. Eine Prüfung der Stellen weist gegenüber NN. 13 d, 127 a/b (M. N.) 425 a, 563 a, 1119 a, 1306 a, 1427 d, 1673 b, 2055 c, 2056 c, 2154 e nur zwei Ausnahmen, T. 127 b

---

[1] Sämtliche hier und im folgenden angeführten Korrekturen sind dem III. Band der Ausgabe entnommen.

und W. 513 b, auf, die beide dem Sinne nach ursprünglich nur die 3. Person gehabt haben können. Ebenso z. B. nach ‚Ka' normal NN. 35 b, 354 b, 356 d, 357 d, 361 c, 372 c/d, 373 b, 456 d, 561 b, 704 a, 815 c, 891 a, 929 a, 1653 d, 1672 c, 2081 a und als Ausnahme W. 37 c. Zu dem letzten Zitat ist noch zu sagen, daß das W. erst nachträglich durch Verschmieren des gemeißelten eines W. entstanden ist, ohne Zweifel dem etwaigen Wortlaut o. ä. des Vorlagetextes gemäß. Zugleich aber ist aus der ersten Verbesserung des in W. nach dem gewöhnlichen Gebrauch zu ersehen, daß sich der Redaktor auch in diesem Fall erlauben konnte, eine Formänderung vorzunehmen. So erklären sich manche Abweichungen der verschiedenen Varianten zu demselben Text, z. B. NN. bei M. und N. neben dem schon erwähnten T. von 127 b. Es muß daher festgestellt werden, daß man in einem Text mit ursprünglicher 3. Person nicht unbesehen mit einer zeitgemäß eingesetzten Genitivverbindung rechnen darf, aber ebensowenig die vorgefundenen Beispiele solchen ohne Königsnamen gleichsetzen kann.

In der Hauptsache aber wird es doch auch genügen, die Stellen, bei denen eine Urauffassung in der 1. Person sicher nachzuweisen ist, heranzuziehen, um den angegebenen Zweck zu erreichen. Eine ursprünglich 1. Person ist da erkennbar, wo sie unter den Verbesserungen, z. B. M. < < 1113 c oder T. 542 c aus einem alten , nach P. ‚älterer Text', verzeichnet ist, und auch sonst, wenn andere Erscheinungen im Text sie sicherstellen, z. B. für die Genitive aus dem Spruche 555 M., M. usw. das stehengebliebene in 1373 b (nach P.). Es versteht sich von selbst, daß eine gewisse Anzahl Fehler bei dieser Gelegenheit hingenommen werden müssen. So ganz offenbar in 1156 c N. gegen das ursprüngliche, in P. erhaltene . Ebenso als Fehler zu erklären

ist das wunderliche P. 356 a mit dem neu geschaffenen Sinn ‚den Namen des P. eines Schönen'.[1]

Unter Berücksichtigung des im vorhergehenden Gesagten ist es jetzt bei den einfachen Genitivverbindungen möglich, folgende Regel für den Bereich der Pyramidentexte aufzustellen: *Der direkte Genitiv ist das Gewöhnliche nach allen Wörtern, die eine unbetonte Endung haben, im anderen Fall ist der indirekte Genitiv am häufigsten vertreten.* Als Wörter mit dem ersten Merkmal zeichnen sich sämtliche Plurale und Duale aus. Ferner alle Feminina, Bildungen mit der Endung *-w* oder *-w·t*, mit der Ableitungsendung *-j*[2] und zuletzt Wörter mit angehängter Vergleichspartikel. Demgegenüber stehen endungslose Maskulina, gleichgültig welcher Silbenzahl, gern mit folgendem indirekten Genitiv. Es ist als etwas Allgemeines voraus zu bemerken, daß, während die erste Gruppe wenige Ausnahmen aufweist, und zwar, besonders im Singularis, hauptsächlich bei eingesetztem Königsnamen, diese Ausnahmen bei der letzten Gruppe außerordentlich zahlreich sind, außer beim Königsnamen, und so die Bedeutung der Art der Genitivverbindung als Alterszeichen bestätigen, wie es schon im Anfang wegen der geschichtlichen Entwicklung behauptet wurde.

Die Ausnahmen von dieser Regel sind beim Pluralis, angesichts der großen Menge sich nach ihr richtender Beispiele, gering an Zahl und lassen sich zum Teil durch solche Vorgänge erklären, wie es von der Einsetzung des Königsnamens dargelegt wurde, oder durch andere später vorgenommene Eingriffe in den Text. Sie sind beim Pluralis:

W. 130 c.[3] Bei T., M. und N. direkter Genitiv.

P. 970 a. Bei N. dir. Gen. Umstellung des Textes bei P.

T. 688 vgl. zu 694 mit Suff.

---

[1] nur mit geschrieben 903 c.

[2] Vgl. S. 50 Anm. [3] Ursprünglich 3. Person.

P. 1042 d. Bei N. andere Textfassung.

T. 411 c. Bei W. direkter Genitiv.

P. 548 b. Wieder eine eigenwillige Änderung bei P. Die drei anderen Texte haben T., M. und bei N.

T. 688 vgl. 694 mit Suff. .

2172 c. Also jünger als der Paralleltext von 1345 c.

1345 c.

1167 b, 1169 a.

405 b.

406 b.

251 a. In Totb. Kap. 177 nach Aa und Katseschnj pl. 60 durch ersetzt.

1385 a.

In dem wohl ursprünglich in gespaltener Kolumne gehaltenen und vom Redaktor unter Einsetzung des indirekten Genitivs aufgelösten Satze von 963 a/b .

Nach dem Dualis:

69 b.

P. 1064 c. Korrektur aus 1. Person.

1178 a.

N. 2159 c.

2084 a. Als zweiter Genitiv vgl. Seite 54.

Bisweilen zeigt es der Zufall, daß die regelmäßige Verwendung des direkten Genitivs nach dem Dualis lange Zeit noch im Gebrauch geblieben ist. So ist der durch die Form des Adjektivs bestätigte Dualis W. 118 c aus einem W. verbessert mittels Tilgung des von dem Redaktor, der anscheinend einen Singularis angenommen hat, eingesetzten . Ebenso wird ein altes 1254 von den späteren Varianten in *dnḥ·wj* geändert. Auch die Pyramidentexte haben etwas Ähnliches in 18 a, wo die alte Form nach N. Zeile 335 als *ʿ·wj* aufgefaßt ist.

Es ist beim Singularis vorteilhaft, so viele Beispiele wie möglich zu geben, wodurch die Ausnahmen, die als Alterszeichen Bedeutung haben, deutlich hervortreten. Außerdem lassen sich Sondergruppen wie die engeren Verbindungen sowie Nomina als zweiter Teil einer zusammengesetzten Präposition leicht herauslesen. Die folgende Liste[1] zeigt die Wörter nach Wortklassen geordnet, so daß Beispiele mit eingesetztem Königsnamen immer an die Spitze gestellt sind:

1. Nomina mit zwei oder scheinbar weniger Radikalen.

a) masc.

NN. 119 a, 293 a, 311 d (bei T. gegenüber bei W.) 315 d, 364 b, 715 c, 748 d (M. Suff.) 1597 d, 1615 b

1488 b

1615 b

1189 b

[1] Sie beruht auf wiederholter Durchsicht der Pyramidentexte und ist dann noch durch Beispiele ergänzt, die als Ausnahmen oder in anderer Weise von besonderem Interesse waren.

724 a (*ir-ib*), 799 b (*nḫrḫr-ib*) 1554 b (*ḫꜥj-ib*)	715 c, 1720 b
592 b (vgl. die Kolumne nebenan)	592 b, aber nur P. Z. 530; alle anderen Varianten, auch P. Z. 136, haben hier in der Verbindung den direkten Genitiv. Dagegen hat der Text 650 c überall
	1107 b
801 c (vgl. die Kolumne nebenan)	576 a, 801 c (M. und N. in der Verbindung)
	118 a. Erst in der Korrektur eingesetzt, s. Bd. III, S. 9
1717 b	280 b, 293 b, 2080 b
W. 380 a	NN. 605 a/b, 482 c, 992 b, 997 a, 1481 a, 1106 a, 2053 a
408 c, 1521 a	650 b
	231 b
	NN. 271 b, 275 e, 380 a (M. Suff.) 390 b, 542 c (P. für), 676 c, 856 e, 880 a, 990 b, 997 a, 1022 b, 1139 a (urspr.) 1250 b, 1327 a, 1419 b (P.), 1514 a, 1517 a, 1758 a, 1763 c, 1764 b, 2121 c
724 d	1726 c
18 a (vgl. die Bemerkung S. 32)	685 d
275 e, ( ) 1302 b	1780 c
	20 d
2084 d. Historische Grundform **wdꜣjw*. Sethe, Z. D. M. G. 1923, S. 202	2041
	1041 a
	usw. 1751 c
(*wn·w*) 920 a	

W. 458 d

1727 b

2067 a

T. 127 b (M. N. NN. W. Suff.)

W. 513 b

850 a

Verschiedene feste Ausdrücke, wie:

1156 a, 1556 b, 679 b

W. 16 b (Zweite W.-Version W.)

Wichtig ist Spruch 601, wo M. nur beim eingesetzten Königsnamen, N. aber, durch Angleichung, überall den indirekten Genitiv hat

1661 a var. mit

18 b

226 a, 680 a

241 a

NN. 13 d, 127 b (M. N.) 425 a, 563 a, 1119 a (urspr.) 1306 a, 1427 d, 1673 b (M.) 2055 c, 2056 c, 2154 c

13 f, 234 b

800 b, 1720 d

1015 a

1523 a

162 b, 1449 c

27 d

usw. 1251 a

1343 a

921 d, 1245 d

921 c

1555 b

NN. 137 d, 348 c, 520 b, 597 c, 1766 c, 1783 c

NN. 311 d (W.) 315 d

685 c

1715 b

1672 b (nach N.:)

1739 c

1443 a

2067 b

391 c 373 a

525 b, 98 a

949 c *ḥd-wr·w*

718 (enge Verbindung)

195 e, 198 d

1549 c

Sohn stets mit direktem Genitiv

‚Rücken' direkt verbunden als Teil zusammengesetzter Präp., z. B. 670 b 1582 a (Neit)

W. 471 c. So erhalten bei Neha, Fouilles de Qattah. Dagegen NN. bei *Sn-wśr·t-ʿnḫ* von Lischt **sīmʿw* (Sethe, Z. D. M. G. 1923, S. 153 Anm. 1)

P. 1001 c (Var. NN.)

1219 d (Var.)

116 a in einem Wortspiel m.

1765 b

NN. 461 b, 484 b (Korrektur W. < W.) 601 b, 682 c, 697 c (N.) 1235 a, 1304 c, 1564 a (P.) 1770 b

142 a

555 a

1022 a

560 b

M. 1247 c

1080 a

439 b

889 e

1220 a (P. hat)

W. 37 c (s. S. 32)

513 a, 889 d

516 c

716 e

1779

332 b, 397 a, 803 a, 2059 b

717 a

1238 c

1779 c

316 a

276 a

925 c, 2105 a

914 a

444 b

,Seite' direkt verbunden als Teil einer zusammengesetzten Präp.

162 a

W. 513 b

in der Verbindung , z. B. 1242 c, in engen Verbindungen, z. B. ,Tagesanfang' 460 a, 525 b, 981 b, und ,Oberhaupt' 483 b, 644 e, das als alter Titel auch die ältere Genitivverbindung verlangt, vgl. 1015 c

1118 d, vgl. 389 a

NN. 35 b (s. S. 32) 354 b, 356 d, 357 d, 361 c, 372 c/d, 373 b, 456 d, 561 b, 704 a, 815 c, 891 a, 929 a, 1653 d, 1672 c, 2081 a

1609 a, 1623 a, 1831 d

NN. 739 a, 1303 a, 1503 b, 2160 a

286 e

578 b

1282 a

32 a

P. 1308 c

P. 940 b

334 a

T. 289 b (W.)

T. (W.) 301 c — NN. 429 b

10 a usw. (regelmäßig)

124 a, 1231 b, 1734 a, 2206 c

290 a

W. 512 b

NN. 1083 c (urspr. 1. Person) 1237 b, 1239 a, 1229 c

607 a

1531 b

‚Botschaft' (*wpw·t*)

326 d

920 a, vgl. die parallele Stelle 1244 c mit der Auffassung: *wpw·tj* und Genitiv

1254 d

2095 a

[M.] 1304 a, so nach Sethe, Bd. III der Ausgabe

‚Scheitel'

513 b

705 a

742 c

854 c

979 c

b) fem.

T. 302 a

1195 b (M. hat Genitiv entweder als Dativ, vgl. die Var. zu 1229 c mit Genitiv statt Dativ, oder einer Auffassung *wpw·tj* gemäß, vgl. die Kolumne nebenan. Allein diese Unsicherheit in der Textabfassung, aber auch ein Vergleich mit dem entsprechenden Ausdruck von 1254 b sprechen für eine jüngere Altersstufe dieses Textstückes)

1210 b	
1568 c, 546 a, 2090 b	
1849	
695 a (bei T., bei N.)	133 a
‚Abscheu' NN. 127 c, 131 a, 323 a, 312 b, 308 b, 718 a	
2082 c/d	
730 d	
1113 c	
W. 381 a (P. u. M.)	W. 389 a (sekundär bei der Korrektur eingefügt)
M. u. N. 911 b (P.)	NN. 482 c, 911 b, 1375 a, 1466 a, 1507 b, 1516 a, 1566 a, 2052 b
NN. 301 c (W.) 320 a, 407 d	
611 a	
	T. 557 (‚Korb', bei der Korrektur eingefügt)
811 d	NN. 692 b (N.)
869 c	
865 c	
865 c	
W. 320 a	
W. 444 d	
490 b	
NN. 460 c, 458 d, 906 e, 1574 b	
754 b, 757 c, 2021 a	

1992 b

1686 b

1690 b

301 b

2 b

1778 a

490 a

2086 a

1026 c, 1327 b

622 b, 215 c, 957 c

5 a

444 b

1355 a

263 a

1195 c

W. 413 a

357 b, 532 a, 2061 b

530 b

990 a, 802 b

739 c 1689 a, 1250 e

M. 548 b

NN. 698 a, 893 a, 1239 a

1190 a

152a ,die Stelle der 4 Säulen'

1393 a

T. 562 a/b

N. 1765 c

NN. 411 b (W.) 552 c

562 c

1182 d s. zu S. 54

NN. 309 a, 313 b, 363 a, 357 a	
Feste Verbindungen mit und (910 d)	
W. 197 a	
266 a	
265 a	
psḏ·t 906 c	
2065 b	
1764 c	
W. 484 c	
NN. 537 c	N. 440 a
442 c	
672 b	

2. Nomina mit drei Radikalen.

a) masc.

	P. 907 d
280 b	1349 b
	NN. 193 a, 722, 1241 a
	372 d
	P. 1308 a
wjȝpsḏ·t 906 c	
1143 a (viell. adj.)	
490 b, 709 b, 710 c, 1171 a, 1709 a	
	T. 395 a (W.)
	1008 c (nur N. P. u. M. dagegen dir. Gen.)

32 b

1458 e

2065 b

321 b

12 c

1720 a

in der zusammenges. Präp. *i*. 869 b

W. 197 b *snd·w* oder in Analogie mit 197 a-c-d gebildet

1029 b

2083 b (Neit)

547 a

1089 c

N. 2029 d/30 a

1029 c

316 c

445 b

411 d

N. 1559 b (P. Suff.)

855 d

889 d

,Geruch'

NN. 376 c, 377 a, 1113 c (1. Ps.) 1503 b

1241 a, 18 d, 1754, 1803 a, 2075 a

791 a, 1729 b, 2068 c

696 f

1113 c

1516 c

692 a

1257 c

803 c, 1017 a, 1718 a

856 e

1089 b

T. 557 a

N. 2044 a

1757 b

1407 b (M.)

1254 a, 976 a, 594 f, 595 a, 596 a

1742 a

387 b

b) fem.

T. 562 b

707 a

531 c

751 b

2019 b

W. 286 d (T.)

1551 a

1984 a

534 a

1988 a (N.)

971 ff.

514 d

438 a/b

507 c

N. 563 (T.)

N. 2044 a

1680 b

3. Nomina mit mehreren Radikalen.

a) masc.

1016 c

593 e

1180 a

800 a, 1036

M. 1464 b

804 b, 1170 a, 1719 a

1698 c

1151 c

930 c

2080 c

322 b

b) fem.

949 c, 334 c

1360 b

309 d, 313 e

4. Nomina mit der Endung *-w* und *-w·t*.

1973 c

N. 1876 a

316 a

1489 a

usw. 535 a ff.

660 b

290 a

W. 320 b

559 b, 565 b

566 b (N. —)

123 g, 120 b

560 b

474 c

496

318 b

468 a

960 b

P. 357 a, 1001 e, 929 b

511 c (T. —)

2005 a

 T. } 290 b gegenüber ein stat. pron. 



 W. 320 b

 1146 a

 134 b, 1298 a

 2158 a

 361 c, 354 a, 356 c (in *mꜣꜥ-ḫrw*)

 N. 2084 b

 796 c

 852 b

 309 e, 313 e

 560 b

 467 a

 386 a

 T. 698 a (?)

 449 b, 2090 c, 2091 c

 1105 d

 1377 a

 1179 b

 1140 c

 W. 488 b

 1105 (als zweiter Gen.)

 1196 b

 1158 a

 1458, 1804 b, 888 a

 760 c

 1689 a

 NN. 197 d, 562 a, 1160 a

 258 d, 2063 b

 1333 a u. ö.

 1435 c

 N. 1876 b

 466 b

 990 a

 145 a, 532 a/b, 1416 c

 2095 b

 N. 2067 b

 603 a

 (sic) 1713 a

 207 e

 823 d

 460 b

 W. 396 c

 546 b

 P. 1303 c. *dr·w-n-P* nach Sethe (Kommentar zu dieser Stelle). Diese Untersuchung spricht aber mehr dafür, es als *dr·w-tp-n-P* aufzufassen.

 392 a

 1182 a

 443 b

 663 b, 444 b

5. Nomina mit der Ableitungsendung *-j*.[1]

 1496 b

 1145 b

 814 b (M. u. N. )

 446

 597 b, 1441 a

 445 a

 1183 a

 *śḫ·t-ḥtp* 1193 a

 251 b

 531 b

 882 b

 1449 a

 445 a

 1316 a, gegenüber  142 b

wpw·tj ‚der Bote' steht regelmäßig mit indirektem Genitiv verbunden, z. B.  1440 c,  2163 c. Bisweilen kann daran gezweifelt werden, ob ‚Bote' oder ‚Botschaft' damit gemeint ist (s. *wpw·t* bei 1 b). Das spricht für eine gewisse Unsicherheit in der Unterscheidung der beiden Wörter.

[1] Am häufigsten belegt und regelmäßig von dem direkten Genitiv gefolgt sind Bildungen vom Femininum. Vielleicht ist die Ursache der Eigenart dieser Gruppe daher nicht in der Ableitungsendung zu suchen, sondern in der Femininalendung.

Die alte Vergleichungspartikel , die schon sehr früh keine Verwendung mehr findet,[1] zeichnet sich in dieser Beziehung durch besondere Eigentümlichkeiten aus. Auf den ersten Blick scheint sie, in den Beispielen 752 b und 1358 a, 1557 d, sich zwischen nomen regens und nomen rectum stellen zu können. Das wäre aber nach den Ausführungen S. 29 eine Sache der Unmöglichkeit, und es kann daher als ganz sicher angesehen werden, daß dieses Wörtchen sich durch keine eigene Betonung bemerkbar gemacht hat, wie auch in 270 ‚geschmückt mit einem spitzen, starken Horn' ‚wie einer mit einem scharfen Messer', und sich noch dazu dem Worte, auf welches sich der Vergleich bezieht, eng anschließt. Es ist ferner noch zu finden nach dem letzten Glied eines Konstruktverhältnisses, z. B. 790 a, also sich auf die ganze Verbindung beziehend.[2]

Wenn die Regel aus dieser Sammlung von Beispielen deutlich zu erkennen ist, werden die Ausnahmen, die zum Teil als Alterskriterien verwendet werden können, auch durch sie ihre Erklärung finden. Fälle, die eine nicht zu erwartende Form aufweisen, werden eben dafür sprechen, daß das betreffende Wort die Bedingung für die Bildung des direkten Genitivs zur Zeit der Abfassung des Textes schon verloren hatte oder sie oft noch beibehalten hat, ohne daß es in der Schrift sichtbar wird. Z. B. deutet die Verbindung von ‚Mutter' mit dem, jedenfalls bei der Einsetzung des Königsnamens, regelmäßigeren indirekten Genitiv offenbar eine sehr alte Aussprache ohne Femininalendung an, etwa wie im Koptischen ⲙⲁⲁⲩ. Es besteht dann die Möglichkeit, die mit der Partikel vorkommenden indirekten Genitive, z. B. 801 c, ebenso zu erklären.[3] Auf der anderen Seite bestätigt die späte Vokalisation das ursprüng-

---

[1] Gardiner, Grammar § 247, 5.

[2] Vgl. 1406 b ‚wie ein Nachfolger, wie Horus' nach P. Die Fassung bei N. ist .

[3] In Wirklichkeit läßt sich also in drei verschiedenen Weisen Genitivverbindungen anknüpfen. Das bezeichnet natürlich drei verschiedene Altersstufen, deren zeitliche Aufeinanderfolge wohl nicht genauer zu bestimmen ist.

liche Vorhandensein männlicher Endungen, und nicht nur in vielleicht stereotyp gewordenen Ausdrücken wie ,Herr',[1] kopt. *nēb*, sondern auch in anderen, wie ,Kraut', kopt. *sīm*,[2] kopt. *hōr* usw. Weitere Beispiele lassen sich in der Liste der Beispiele nachweisen. Der Einwand, daß der direkte Genitiv auch ausnahmsweise nach Wörtern festzustellen ist, die, wie das Koptische zeigt, keine Endung gehabt haben können, beweist nur eine älteste allgemeine Möglichkeit der Bildung des direkten Genitivs. Andere Ausnahmen können, wenn man es annehmen will und der Ausweg vorhanden ist, durch Zusammenfall zweier entstanden sein, und es muß bei dieser Gelegenheit auch hervorgehoben werden, daß die Beispiele aus den Pyramidentexten die Regel Ermans von der Verwendung des indirekten Genitivs vor Bezeichnungen des Stoffes[3] weder zu bestätigen noch zu widerlegen vermögen. Oft entsteht endlich die Frage, ob ein scheinbarer direkter Genitiv nicht, wie es andersbezüglich oben, Seite 28, dargelegt wurde, auch bei den einfachen Genitivverbindungen mitunter als eine Localisbezeichnung aufzufassen wäre, z. B. die Ausnahme von 1717 b[4] sowie mit , z. B. 1993 c.

Es ist aber jedenfalls unzweifelhaft, daß die Ursachen des Beibehaltens oder Verschwindens des direkten Genitivs in der Vokalisation zu finden sind. Auf den Stammvokal haben diese unbetonten Endungen, wie bekannt, verschiedene Wirkung, je nachdem sie ein Öffnen oder Schließen der betonten Silbe bewirken, und man wird also in dieser Richtung vergebens nach Gemeinsamem suchen. Vielleicht läßt sich ein Anzeichen für das wirkliche Verhältnis finden in der Eigentümlichkeit des Wortes *štj* ,Geruch', kopt. ϹΤΟΙ, das wie in den Pyramiden so auch später[5] immer direkt genitivisch

[1] Regelmäßig folgt der direkte Genitiv.

[2] Vgl. Sethe, Z. D. M. G. 1923, S. 153 Anm. 1.

[3] Grammatik, § 218, 2; vgl. aber 185 a *ḥd-pꜣr* ,Naos aus Nadelholz' und Sethes Kommentar dazu.

[4] sonst immer mit , im Gegensatz zu .

[5] Nach dem Material des Berliner Wb. Ausnahmen finden sich in einigen Texten der Königsgräber, die wahrscheinlich schlecht überliefert sind.

verbunden wird. Aus dem Koptischen ist der status constructus ⲥϯ- bekannt, entstanden durch Kontraktion eines *$\check{s}t^{e}j$, und es ist wohl anzunehmen, daß die Bedingung für die Beibehaltung des direkten Genitivs bei diesem Worte in der Umgehung der starken Verflüchtigung *$\check{s}t^{e}j$ durch die neu erworbene Qualität des Wortes zu sehen ist. Von dem auch gut belegten und ebenfalls, aber nur in den Pyramiden, wider Erwarten in direktem Genitiv verbundenen Worte ‚Stier'[1] wird Ähnliches anzunehmen sein; der status constructus ist bewahrt im Griechischen *καμηφις* und der kurze Stammvokal *o* im Koptischen ⲕⲟ.[2] Dagegen wird *wj3*, das ebenfalls in direktem Genitiv verbunden wird, wenn man sich nach der griechischen Vokalisation in *ϱηουω*[3] richten darf, ursprünglich eine unbetonte Endung gehabt haben.[4]

Ähnlich wäre zu vermuten, daß auch die unbetonten Endungen Einfluß auf das Ausmaß der Tonverflüchtigung gehabt haben müssen, eine Eigenheit, die später verlorengegangen wäre, wie das Durchdringen des indirekten Genitivs beweisen würde. Die Erkenntnis, wie es sich genauer damit verhalten hat,[5] wird durch die Art der ägyptischen Schrift verhindert.

Eine solche Sachlage würde auch die früher erwähnte Behauptung unterstützen, daß die Ersetzung des direkten Genitivs durch den indirekten überhaupt ihren Grund in einem Bestreben hat, der zu starken Tonverflüchtigung aus dem Wege zu gehen.

Zur weiteren Bekräftigung könnten auch die Fälle dienen, wo mehrere Genitive aneinandergeknüpft auftreten. Diese Beispiele sind in der Liste meistens besonders vermerkt, sind aber im Bereiche der Pyramidentexte für eine wirkliche Entscheidung etwas zu selten

---

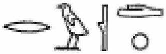
[1] ‚der Ka' hat, wie es auch aus der regelmäßigen Verbindung mit — zu ersehen ist, selbstredend eine ganz andere Vokalisation gehabt. In den Amarnatafeln *kūiḫkū* ‚ein Gefäß'.

[2] S. Wb. V, 94. Der kurze Vokal bezeugt die Beibehaltung des *3*.

[3] Wb. I, 271.

[4] Eine, allerdings etwas kühne, arabische Etymologie Embers *wa'iat* würde, wenn zutreffend, als Beweis dienen können. Egypto-Semitic studies, S. 38.

[5] Etwa gefärbte Murmellaute?

belegt. Allgemein aber, auch wo an sich die Bedingung für einen direkten Genitiv da ist, scheinen, wie zu denken ist, die enger zusammengehörigen Wörter sich des direkten und die entfernteren des indirekten Genitivs zu bedienen. Gute Beispiele sind   1182 b,  269 b und besonders  602 c,[1] aber auch ein   1778[2] ist zu finden. Der Gebrauch des indirekten Genitivs in dem Satze  P. 548 b ‚Fleisch und Knochen des P.' erinnert stark an die hebräische Verwendung von אֲשֶׁר לְ z. B. הַמַּשְׁקֶה וְהָאֹפֶה אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם Gen. 40, 50, aber ein  507 b ‚Schenkel und Schwanz der Großen' entspricht ganz der in dieser Untersuchung festgestellten Regel.

Es versteht sich, daß ein größeres Material von Vorteil gewesen wäre; die Pyramidentexte bringen aber dafür einen Gewinn an orthographischer Genauigkeit und schließen in gewissem Grade sinnlose Archaismen aus, mit denen bei späteren Texten zu rechnen wäre.

Ich habe mich deshalb bewußt auf die Pyramidentexte beschränkt.

---

[1] Fehlt nach der Regel für Nomina mit der Ableitungsendung bei T.

[2] *imn-rn* wohl für ein Wort gehalten.

Mullie's Introduction to Chinese Colloquial.

By

J. J. L. Duyvendak, Leyden.

The completion of Mr. Mullie's important work[1] offers a welcome opportunity to present it to a wider audience. A study of the Chinese colloquial of over sixteen hundred pages is not published every day; far less one which is not of the hackneyed primer type but which discusses all the phenomena of the language in a thoroughly scholarly manner and brings at the same time a wealth of linguistic material. Its prototype is the work of L. Wieger, S.J., Chinois parlé, Manuel, but it has many characteristics of its own and gives completely fresh material. The dialect which it studies is, moreover, not the same. Wieger treats of the "Kuan-hua du nord, non-pékinois," "telle que les Chinois du Nord la parlent, depuis Moukden jusqu'au Fleuve Jaune," which, on closer inspection, turns out to be the language of the southern part of the province of Ho-pei (Chihli). That book claims the merit, as its author says elsewhere,[2] of having in it "rien de ce baragouin métis, inventé par certains *Sien-cheng*, pour leurs clients barbares." Mullie's book is fortunately as free from that artificial concocted language; it gives the living speech of that part of the country which he knows intimately through many years

---

[1] Jos. Mullie, Het Chineesch Taaleigen, Inleiding tot de gesprokene taal (Noord-Pekineesch dialekt), Eerste Deel, 1930, Drukkery der Lazaristen, Pei-T'ang (Noordkerk), Pei-P'ing (Collection internationale de monographies linguistiques, Bibliothèque Linguistique Anthropos, Tome V), XXXIII and 509 pp.—Idem, Tweede Deel, 1931 (B. L. Anthropos, Tome VI), 607 pp.—Idem, Derde Deel, 1933 (B. L. Anthropos, Tome VII), 440 pp.

[2] Narrations populaires[2], Préface.

of personal contact, viz. that of the district of Jehol. For a true knowledge of the Chinese language, these detailed dialectical studies are, of course, indispensable and we should be specially grateful to Father Mullie that he has withstood the temptation of incorporating forms and expressions which, though perhaps belonging to the officially admitted Pekingese form of Mandarin, are not actually in use in the district which he knows and describes.

It is, all the same, a little unfortunate that the dialect which he studies really has no history of its own. It is spoken by Chinese immigrants, chiefly from Chihli and Shantung, who have settled in these regions within the last 150 years, while there are some admixtures from Shansi and Shensi. However, as Mullie says, in the main the speech is the same as that of the two first-named provinces, and newcomers from those regions understand the older settlers perfectly well. This statement neglects distinctions existing within the two provinces named. Mullie observes, however, that, as a result of different waves of immigration, there are special areas here and there which show linguistic peculiarities. It would have been preferable if Mullie could have studied some older original centre; however, since the author was stationed in the Jehol district, it is well that he studied the language just as he found it.

Throughout the book a double system of romanization is used: the French system followed by Wieger, and a phonetic system which is the writer's own.[1] For indicating the tones he has however adapted the device of Sir George Grierson,[2] consisting in indicating the direction of the musical modulation of the voice by means of single or compound strokes, placed at the top, at the bottom or half-way the line in front of the word. Mullie thus adopts for the even *shang-p'ing* the graph ¯ placed at the top, e.g. 八 *pa*[1] (¯*pa*); for the *hsia-p'ing* which begins high and then rises the graph ⌐

[1] Cf. Jos. Mullie, Notions élémentaires de Phonétique et Alphabet général, Changhai, 1922.

[2] Cf. Sir George Grierson, On the representation of tones in Oriental languages (The J.R.A.S. of Gr. Br. and I. Oct. 1920, pp. 453–479).

placed at the top, e.g. 黄 *huang*[2] (˭χwã); for the *shang-shêng* which begins very low, falls even more and then rises above its starting-point, the graph ˬ placed at the bottom of the line, e.g. 馬 *ma*[3] (ˬ*ma*); finally for the *ch'ü-shêng*, which at Jehol is higher than the *shang-p'ing* but very short, Mullie has selected the graph ° placed at the top (which in Grierson's system really belongs to the *ju-shêng*), e.g. 罵 *ma*[4] (°*ma*).

I must confess that I cannot admire this system, which seems to make things unduly complicated. Any device for indicating the tones must be a matter of convention; no amount of ingenuity in graphic representation will enable one, who has never heard them, to pronounce the tones accurately. The pitch in which the same tones are actually pronounced in various dialects differs considerably; the fact that Mullie feels compelled to use the *ju-shêng* sign for his *ch'ü-shêng*, because in his dialect the latter happens to resemble the former in other forms of Mandarin, condemns his own system. Such graphs have a certain usefulness in a linguistic introduction, where an attempt is made to describe the language as accurately as possible in all its phonetic aspects; I cannot see, however, that they serve any useful purpose in the phonetic romanization of the thousands of sentences which Mullie gives. They are cumbersome and must, moreover, have been a real plague in proof-reading. If Sir George's system were generally followed, we should get the same tones represented by all sorts of different signs, according to their varying pronunciation in the dialects, and the important fact would be lost sight of, that they are historically the same tone. It would be a boon if we could agree on a system of numbering the tones for all the dialects; for the Peking-Mandarin we should then, for example, no longer speak of the 1st, the 2nd, the 3rd, the 4th, and the non-existant 5th tone, as Wade has taught us to do, but, taking into account the historic 4 tones and their twofold variations, we should write for the Peking-Mandarin: 1, 2, 3 (= 3 + 4), 5 (= 5 + 6); the *ju-shêng*, which does not occur in Peking but is alive in other dialects, could then be indicated by 7 and 8.

The contents of Mullie's book are so rich, that it is impossible to summarize them within the compass of a review. The introduction gives a brief survey of the linguistic position of the Chinese language and of the development of the script. In connection with the latter Mullie seems to attach a certain value to Chinese tradition and to admit, that the legend of Fu Hsi has a chronological value for dating the origin of the script (p. XV). Likewise he believes in the existence of a genuine Hsia-bronze with characters on it (p. XXIII) and in the probability that "under the emperor Yao (24th cent. B.C.) there was a script, which was far enough developed to note down historical events" (p. XVII). These statements certainly cannot stand the light of modern criticism. Nor is there any historical foundation for the tradition mentioned on p. XXV, which ascribes the invention of paper to general Meng T'ien.[1]

Besides this introduction, the first volume contains seven chapters, which I enumerate in order to give an idea of the general arrangement of the book. They are: I. Phonetics; II. The 214 Radicals; III. Brief summary of the Grammar, followed by a collection of texts relating to the Catholic religion (which would have been better placed in a separate appendix); IV. The Nouns, in which a long paragraph on the Cases and on the formation of compound nouns; V. The Adjectives, their formation and syntax; VI. The Numerals; VII. The Pronouns.

The Second Volume has five chapters: VIII. The Verbs (nearly 200 pp.); IX. The Adverbs; X. Prepositions and Postpositions; XI. The Conjunctions; XII. The Interjections and Final Sounds.

The Third Volume has a very full Glossary and Indices.

Leaving aside numerous matters of detail, I should like to pick out a few problems for discussion. In I, pp. 145–147, Mullie deals with such expressions as: 你心好 *ni hsin hao* "you are kind-hearted"; 你膽兒小 *ni ta'rh hsiao* "you are afraid." Mullie correctly states that the personal pronoun in such cases should not be regarded as being in a genitive position to the following noun;

[1] Cf. T. F. Carter, The invention of printing in China and its spread westward, p. 2.

for this the natural construction would be 你的心好 *ni-ti hsin hao* "your heart is good." He takes the construction as containing a double nominative: *ni* and *hsin*, *hao* being the predicate of *hsin* and *hsin-hao* the predicate of *ni*. Mullie's analysis of such phrases is certainly right and has been elaborated a little further by him in an article in the T'oung Pao (XXX, 1933, pp. 231–236) in refutation of the criticism by Walter Simon in his review of the first two volumes of the present book (Oriental. Literaturzeitung 1932, No. 11, pp. 709–710). I do not however like the expression double nominative or double subject very much. Unless we cease to speak grammatical sense, a proposition has only one subject. In the phrase *ni hsin hao* this is certainly the word *ni*. The fact that the predicated part of the sentence is in its turn composed of a subject and a verb is only of secondary importance, it does not entitle us to say that the particular proposition *ni hsin hao* has in reality two subjects. Courant in his La langue chinoise parlée p. 232 says that in the phrase 那個人膽子大 *na-ko jên tan-tzŭ ta* "that man is brave" the words *na-ko jên* are "en position absolue." This however does not help us; there is no doubt that the proposition says something with regard to "that man" and the recourse to the Status absolutus in the simplest straight-forward style merely reduces the Chinese sentence to a string of dots and dashes without any unity of construction at all. The fact that the copula 是 *shih* may be inserted 你是心好 *ni shih hsin-hao*, without any change of meaning, shows that there is also a real grammatical unity in the proposition without *shih*. Avoiding therefore the expressions "double subject," which is misleading, and "double nominative," which is ill-suited to an uninflected language, I would rather accept Mullie's own definition in the article in the T'oung Pao, quoted above: "les phrases de ce genre . . . prouvent . . . l'existence en chinois du prédicat-phrase, c'est-à-dire d'un substantif-sujet suivi d'un prédicat verbal, soit deux mots qui forment une phrase complète en soi. Ce prédicat-phrase est ensuite le prédicat du premier substantif-sujet."

The examples given in I, p. 147 and II, pp. 49–50 are a little more difficult and not all of them are convincing. In

我落不少頭髮 *wo lo pu-shao t'ou-fa* "I have lost a lot of hair" it is quite true that *lo* is intransitive "to fall" and that therefore *t'ou-fa* cannot be the object; it is, indeed, the indefinite subject, placed after the verb. Mullie's analysis showing the distinction between definite and indefinite object in such phrases as 來了兵 *lai-lo ping* "soldiers have come" and 兵來了 *ping lai-lo* "*the* soldiers have come," is very good. But not all the examples that Mullie gives under the same heading seem to be easily explained in the same way. Surely in 你少教訓 *ni shao chiao-hsün* "you are wanting in education" the words *chiao-hsün* "education" are not to be regarded as the subject of *shao*. *Shao* is a transitive verb, in the sense of "to be short of, to lack" and *chiao-hsün* is the object; cf. the phrase 我們少不得他 *wo-men shao-pu-tê t'a* "we cannot do without him," where it is quite clear that *t'a* "him" is the object. Mullie expresses doubt about some expressions, e.g. 房子露天 *fang-tzŭ lou t'ien* "the house is open to the sky"; he wonders whether "heaven" should be taken as subject or object. I believe the construction is perfectly clear: *t'ien* "heaven" is the object, but *lou* should not be taken as "to be transparent" as Mullie does, but as "to expose" or rather in the passive "to be exposed to" which is its original verbal sense. That to which it is exposed, however strange it may seem to us, is expressed as the object. In view of the strong tendency of the Chinese verb towards transitive constructions this seems to me the simplest and most natural analysis.

Mullie's treatment of the verb is very full; yet it gives rise to many questions. The method followed throughout the book of comparing Dutch (Flemish) and Chinese Grammar for the benefit of the student, does not always show itself to its best advantage here. One wonders whether it would not have been preferable if at a certain point foreign grammar, inclusive the student, had been altogether forgotten and a systematic exposition of the Chinese language, according to its own genius, had been given. After all the student, who is able to consult a book of this kind, is not a mere beginner!

The foreign framework makes it sometimes difficult to bring out the true characteristics.

I can best illustrate what I mean, by starting from the very important function of 了 *liao*, *lo*, *la*. Mullie says (II, p. 3; cf. also I, 54): "The Dutch Praeterit and Perfect Tenses are regarded as one Past Tense, and are formed by adding *la* to the verb: 我拿了 *wo nâ-la* "I took, I have taken." This is of course more or less the usual statement in the primers, but it is a pity that Mullie, whose book is on such a different level from an ordinary primer, on this very important point has not freed himself from a popular misconception. Mullie tries to find equivalents in Chinese for the various tenses of a western European language, but nowhere in his book does he make it clear, that the essential distinctions which the Chinese verb makes, are not those of Tense, but those of Aspect. I am not the first to notice this. A. Brandt in his Samo-uchitel' Kitaiskowo razgowornawo jazyka (1909) p. 289 has, I believe, been the first to state that 了 after a verb "pridajot jemu sovershennyi vid" i.e. lends it the force of a perfective aspect. Aspects ("Aktionsarten") playing such a large part in the Slavic languages, it is not accidental that a Russian scholar should have been the first to have an eye for this characteristic of the Chinese verb. The best and most general statement which I have seen is by Denzel Carr in his Characterization of the Chinese National Language (Bulletin de la Société polonaise de linguistique III, 3, 1932,[1] pp. 38–99), where he devotes a special paragraph to the Aspects in Chinese (pp. 78–81) and where, p. 77, he makes this excellent statement: "In Chinese the aspects are more important than the tenses, altho' European grammarians—influenced no doubt by their own early training—have tried on the whole to work out a tense system for Chinese and quite overlooked the aspects."

It may be well, before proceeding any further, to quote a modern definition of what is meant by Aspects or Aktionsarten. E. Koschmieder (Zeitbezug und Sprache, ein Beitrag zur Aspekt-

[1] Of course this is posterior to Mullie's book.

und Tempusfrage, 1929) writes (p. 27): "Man hat sie ‚Aktionsarten' genannt, da die betreffenden Verben die Art der Ausführung der durch die Wurzel bezeichneten Tätigkeit charakterisieren," and elsewhere (p. 35) he states: "Die Aspekten sind die grammatischen Kategorien zum Ausdruck des Zeitrichtungsbezuges, und zwar den perfektiven für den Richtungsbezug Zukunft—Vergangenheit, den imperfektiven für den Richtungsbezug Vergangenheit—Zukunft."

Now Carr believes (p. 81) that "the fundamental aspects in Chinese . . . deal with the distinction between stability and a change of state[1] just as in the welter of Slavic aspects we find a thread of 'perfective' and 'imperfective' going through the whole system. It is often more required to express change than stability, and in consequence sentence-*le* (i.e. *lo* or *la*, D.), the most general particle of change, is very frequent in Chinese." The expression "sentence-*le*" Carr borrows from the well-known modern Chinese linguist Chao Yuan-jen 趙元任 ("Jaw Yuanrenn") who discusses the problem in his "A Phonograph Course in the Chinese National Language, 1925." I have seen this work but do not have it at hand; I therefore follow Carr's summary of Chao's treatment of this problem. Chao thinks that *lo* at the end of the sentence expresses the inchoative aspect, and it is this *lo* which he calls "sentence-*le*." 他來了 *t'a lai-lo* "he has come (he come begins-to)." Since however the inchoative and perfective aspects of intransitive verbs of motion are not easily distinguished, this sentence-*le* also serves as the perfective[2] aspect. Chao, p. 152 gives the following example (I transliterate according to the usual Wade-system rather than in that invented by Chao): 幸虧這時候兒我們離那個人已經不遠了 *hsing-kuei chê shih-how'rh wo-men li na-ko jên i-ching pu yuan-lo* "Fortunately we were no longer far from the man" (lit.: fortunately this time we separated from the man already not far begin-to-be). If we wrote the same sentence without the final *-lo*, it would simply mean that

[1] Carr follows the terminology of Jespersen, The Philosophy of Grammar.

[2] Chao (or Carr?) seems to use the term "perfective" in a somewhat restricted sense, meaning actually the completion of an action.

we were near the man, but as it stands, it expresses a change in state, i.e. we had approached him. Sentence-*le* plus verbal-*le* (which follows immediately upon the verb even when the latter is not at the end of the sentence) renders the past tense of transitive verbs, while sentence-*le* alone expresses the inchoative aspect. Compare 我們現在要吃飯了 *wo-men hsien-tsai yao ch'ih-fan lo* "we shall now begin to eat" (lit.: we now wish eat-rice begin-to) and 我們現在吃了飯了 *wo-men hsien-tsai ch'ih-lo fan-lo* "we have just eaten." Verbal-*lo* in dependent clauses expresses "when" (in the sense of immediate sequence: 我吃了飯就走 *wo ch'ih-lo fan chiu tsou* "when I have eaten I shall go" (lit.: I eat perfective-particle then go).

So far Mr. Chao's views, as rendered by Denzel Carr. I have thought it worth while to reproduce these ideas, since Professor Chao is one of the few Chinese linguists with a Western training. He is not the only scholar to differentiate between two words *lo*: sentence-*lo* and verbal-*lo*. Professor F. Lessing in his interesting essay "Vergleich der wichtigsten Formwörter 虛字 der chinesischen Umgangssprache 國語 und der Schriftsprache" (Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen XXVIII, 1, 1925, pp. 58–138) gives a summary, not only of Chao's views, on this point but also of those of Wang Ying-wei 王應偉 (Shih-yung kuo-yü wen-fa 實用國語文法 Book I, pp. 79 sqq.). It would lead us too far here to examine their arguments in detail. Professor Lessing has already formulated several objections to this theory, although he does not seem definitely to reject it. I believe that the difficulty of bringing the various meanings of *lo* under one heading disappears, if we rid ourselves from the false conception of *lo* as primarily a particle of time. It always envisages the action as culminating or as condensed in one particular moment. No doubt it often comes near a perfect tense: 他來了 *t'a lai-lo* lit.: "he-come-culmination" i.e. "he has come," "he is actually here." The same expression may, on occasion, have an inchoative meaning: "it begins to realize the actual arrival," said for example by people on a station platform of a train that comes in sight.

Wang Ying-wei, as quoted by Lessing, gives some examples, where he takes *lo* as indicating a continuation in time (zeitliche Fortdauer). I think he is wrong. The examples are: 1) 他在上海住了三年了 *t'a tsai Shang-hai chu-lo san-nien-lo* "Er hat seit drei Jahren in Schanghai gewohnt (er wohnt noch immer dort)." The emphasis, however, is not on the continuation of living in Shanghai, but on the fact that three years have been completed; a more correct translation would be: "he has *already* lived three years in Shanghai." 2) 都上了課了 *tou shang-lo k'o-lo* "Alle waren in die (Klasse) Stunde gegangen (die Stunde war noch nicht zu Ende)." Again the emphasis is on the fact that all the pupils have arrived, not on the continuation of the class.

Further he gives two examples of repetition in time (zeitliche Wiederholung): 1) 今天這幾次雨可眞大了 *chin-t'ien chê-chi-ts'e yü k'o chen ta-lo* "Diese Regenschauer heute sind wirklich groß." Lessing remarks that *lo* could also be used without the addition *chê-chi-ts'e*. This is quite true; there is no question here of emphasis on the repetition; each of the rain-showers separately is viewed as having been heavy (lit.: big). 2) 我父親每天這時候就回來了 *wo fu-ch'in mei-t'ien chê-shih-hou chiu hui-lai-lo* "Mein Vater pflegt täglich um diese Zeit zurückzukehren." Again the repetition is only apparent; a correcter translation would be: "My father *is* every day *back* by this time"; the emphasis being on the moment of arrival, not on the fact that this happens every day.

Wang also gives two examples of duration in time (Zeitdauer), expressed by *lo*. They are both false. 1) 年紀二十餘歲了 *nien-chi êrh-shih yü sui-lo* "An Jahren ist er 20 Jahre alt (geworden und ist es noch)." The emphasis, however, is not on the duration of the fact that he is 20 years old, but on his having *reached* that age. 2) 天黑了 *t'ien hei-lo* "es ist dunkel (geworden)." It is clear that it is the change in the aspect of the sky that is emphasized, not its condition of *being* dark. Lessing correctly remarks, that *lo* used with predicative adjectives "dann besonders, wie überhaupt, den Begriff des Werdens hat." He also adds, quite in accordance

with my own observations, "in Sätzen, die in Gegenwart und Zukunft noch fortdauernde Wiederholung ausdrücken, ist mir 了 *la* nicht vorgekommen." He might have added: nor does it indicate that meaning in the past.

Cases like *hei-lo* "it has become dark," 好了 *hao-lo* "I am better," 病了 *ping-lo* "I am ill" are of the same type as 餓了 *ngê-lo* "I am hungry" (lit.: I have become hungry), which Mullie discusses (II, 4). He comes to the strange statement, that "the Chinese past tense is often used instead of our present tense in intransitive verbs, because the native directs his attention to the past and completed action and leaves it to ourselves to decide its result, while we prefer to look directly at the result and to express it in words, using therefore the present tense." No doubt the author here came near the truth without however approaching it from the right angle. In cases like 是了 *shih-lo* "yes, certainly," 行了 *hsing-lo* "it is all-right" (lit.: it goes) *lo* emphasizes the affirmation.

Lessing, p. 123, in summarizing the various uses of *lo*, mentions sub [11]) its meaning as indicating "eine noch nicht abgeschlossene Handlung"; example: 正吃飯了 *chêng ch'ih-fan-lo* "gerade beim Essen." But this does not emphasize the time-duration "das Nicht-abgeschlossensein" of the meal; it draws the attention to the *moment* we were eating, when something else occurred. A complete sentence would be: 我們正吃飯了他就來了 *wo-men chêng ch'ih-fan-lo, t'a chiu lai-lo.* In spite of the fact that in English one has to use a gerund: "we *were* just *eating*, when he came," it is a good case of a perfective aspect, singling out, from the duration of the meal, that particular moment when he arrived. Without *lo* the construction would be perfectly possible, but would indicate the duration of the meal.

Lo with a future tense is particularly interesting. It is only used for a near or certain future, in combination with such words as 要 *yao* "to wish," 就 *chiu* "then" and 必 *pi* "certainly" (cf. P. P. Schmidt, Opyt Mandarinskoi Grammatiki [1915], p. 300), since a remote or uncertain future may not easily be regarded from

the point of view of its realization, i.e. in the perfective aspect. Examples: 他也要來了 *t'a yeh yao lai-lo* "he will also come (i.e.: be here)"; 我就要走了 *wo chiu yao tsou-lo* "I shall leave (i.e.: be gone) presently." Mullie (II, 7), who gives the last example, wrongly regards it as "a combination of past and future tense in order to express the near future of an action."

Lessing gives an example of *lo* used in the future with *yao*, which Chao Yuan-jen describes as an inchoative use. I have no objection against this term, although the inchoative idea here is more expressed by *yao* than by *lo*. In any case it is a true perfective use. 海水要來了 *hai-shui yao lai-lo* "Die Meeresflut kommt (is coming)." The correct translation would be "The high tide *is about to be here.*" "Is coming" wrongly emphasizes the process of coming, instead of the moment of its arrival.

Lo joined to a negatived verb also deserves our attention. If the negation is 不 *pu*, it is a categorical denial of future action[1] (Brandt, l.c.): 我不去了 *wo pu ch'ü-lo* "I shall not go any more"; 我不吃了 *wo pu ch'ih-lo* "I shall not eat any more." Its perfective aspect is clear. So it is, when the negation is 別 *pieh*. Then it indicates a categorical prohibition: 別忘了 *pieh wang-lo* "do not forget it" which is stronger than merely 別忘 *pieh wang*. Mullie (II, 16) renders a phrase like 我不拿了 *wo pu na-lo* by "I do not take any more"; this is right enough, but I do not like to see such an expression described as an *Indicativus Praesentis.*

Interesting is the expression which I find in Courant (p. 298): 不用等着了 *pu-yung têng-cho lo* "it is useless to wait any longer." Courant joins *lo* to *cho*, which is wrong. The unstressed *cho* joined to a verb expresses the durative aspect; it is impossible to combine it with *lo*. *Lo*, however, in this sentence, belongs to *pu-yung*; the literal translation therefore would be: "it is no longer useful to keep on waiting."

---

[1] In Chao's phrase, quoted above 不遠了 "no longer far" is only an apparent contradiction, joined as it is to 已經 *i-ching* "already." The meaning is that from the point where we have arrived, it will (in future) be no longer far to reach him.

Lo joined to an imperative, also reinforces the command. Courant (op. cit. 298) has noticed this and gives the example: 你合我說了實話 *ni ho wo shuo-lo shih-hua* "tell me the truth"; his remark however that *lo* here has "un sens atténué" is misleading; again it is nothing but the perfective aspect. Mullie does not discuss this use of *lo*.

The imperative may be regarded both from the perfective and from the durative aspect. Mullie (I, 57) gives some fine examples of both, but misses the point. He says: "A number of verbs, for reasons of euphony, are duplicated or take an auxiliary verb in the imperative or in other modes." His examples are: 你坐下 *ni tso-hsia* "sit down"; 你担担罷 *ni tan-tan-pa* "dust" (rather: "give it a dusting"); 你擦擦罷 *ni ts'a-ts'a-pa* "wipe" (rather: "give it a wiping"). The last two examples are in the durative aspect: the action is expected to continue for some time, therefore the verb is duplicated; if the result is taken in view, one should add some auxiliary like 乾淨 *kan-ching* "clean," i.e. "wipe till it is clean," "wipe it clean." The first example is a true perfective aspect, as in English "sit down," i.e. the sitting-action is viewed as realized, the body is let down on a chair. To this phrase might be added 了 *lo*, which would be impossible in the two other examples. In speaking about the imperative, Mullie (II, 7, 8) makes the usual statement that 罷 *pa* is the sign of the imperative. I do not think this formulates the case very correctly. *Pa* is rather an adhortative: it encourages, it affirms a statement or probability and it permits; it does not necessarily give an order. Mullie, adhering too much to our forms, is compelled to the statement, that the imperative is also used for the future tense and for the optative (II, 8). It would have been much better simply to say, that the affirmative or adhortative may on occasion be used as an imperative.

From such a view of the Chinese verb, as I am here advocating, it follows that I also regard the very important, so-called auxiliary or modifying verbs in a somewhat different light from Mullie. These "auxiliaries" completely dominate the usage of the

Chinese verb. However different the shade of meaning may be, they all indicate a *change of state*, drawing the attention to the beginning, the direction or the result of an action. They can never be used to emphasize that an action is still in progress. Examples: 看見 *k'an-chien* "to look-see," i.e. "to see" (cf. the reduplicated form 看看 *k'an-k'an* "to look for some time"); 花淸 *hua-ch'ing* "to spend-clear," i.e. "to spend entirely"; 說起來 *shuo-ch'i-lai* "to begin to speak." To the Chinese mind the "modifying" verb is the principal verb, the first verb which we regard as the principal one, indicates merely the way or means by which the second idea is effected. It is in an attributive position to the "modifying" verb and therefore comes first. Mullie is wrong in saying (II, 103), that the thought of direction, as expressed in the "modifying" verb, is merely secondary and therefore is expressed after the main action, contained in the first verb which logically comes first.

This type of compound verbs, in which there is a "modifying" verb of direction or result to which the first verb is subordinated, should be carefully distinguished from those where two nearly synonymous words are merely co-ordinated, i.e. those of the type 商量 *shang-liang* "to discuss." This group can never form a construction with 不 *pu* "not" placed between the two verbs, to indicate an impossibility; example: 看不見 *k'an-pu-chien* "not to be able to see," but not 商不量 *shang-pu-liang* "not to be able to discuss."

The treatment of the various chapters listed before is full of suggestive and useful details. A great many examples are given and much attention is paid to idiomatic expressions. Throughout the book one feels the fine master of the language, who knows all the delicate shades of meaning. Such things as change of tone or of emphatic accent are carefully noted so that the texts have a high degree of reliability. We in Holland (and, no doubt, in Flanders) appreciate particularly that the author has taken the pains to write his book in Flemish. It has been entirely set up and printed in Peking by Chinese, who did not know a word of Dutch! It is

marvellous indeed that the work has been accomplished. Naturally the penalty is a large number of misprints, many of which are corrected in the Errata of the Second Volume. The third volume with its glossary and indexes greatly facilitates the research. An English edition of the book is now in the press, of which the first volume is out. It will certainly be welcomed as a noteworthy contribution to the study of Chinese colloquial.

New Contributions to Assyriology.

Reviewed by **O. E. Ravn**, Copenhagen.

James Henry Breasted, The Oriental Institute. The University of Chicago Survey. Volume 12. Chicago, Illinois 1933. The University of Chicago Press.

Members of the Leiden Congress, 1931, are sure to remember the exhibition of books presented to the Congress by Professor James H. Breasted on behalf of the Oriental Institute of the University of Chicago, founded by him in 1919 and till now developed under his leadership; visitors to the exhibition were struck with the variety of topics dealt with in the publications of the Institute, as are all scholars working in the several fields of Near East archæology: one volume on view at Leiden opens a series bringing a prehistoric survey of Egypt and Western Asia; another volume a series intended to include all material, epigraphical as well as architectural, furnished by the great Medinet Habu temple in Upper Egypt (Ramses III, ca. 1200 B.C.); two volumes open another series based on the excavation of the Hittite place Alishar Hüyük in Anatolia; other volumes are editions of Sumerian and Assyrian texts on the one hand and of the Edwin Smith surgical Papyrus on the other; one volume deals with the discovery by Breasted of the Roman wall paintings at Dura on the Euphrates, and pamphlets contain reports on the excavation begun by the Institute at Megiddo in Palestine and on the archæological work in places already referred to. Since 1931 the publishing activity of the Institute has increased considerably, testifying to an equal increase in the Institute's activity in the field: excavations have been begun in Babylonia and Assyria also, in Babylonia on the sites Tell Asmar and Khafaje to the NE of Bagdad,

and in Assyria at Khorsabad, the scene of the first archæological work in Mesopotamia, undertaken by the French almost a century ago.

So far one might be of opinion that what is being done by the Chicago Institute is done on the same lines as other field-and publishing work by Museums and learned societies, perhaps on a somewhat larger scale, but in the main bearing the same stamp of dependency on opportunities—economical, personal and others— of the moment. In reality the work of the Chicago Institute is far from being prompted by the moment's opportunities or deficiencies. It emanates from a vast scheme, covering an indefinite future, and is characterized by a minute organization and by application of the most modern technique. Professor Breasted has presented this scheme on several occasions, thus in a short but amply illustrated "Hand-book," the 3rd edition of which was issued in commemoration of the dedication of the new and enlarged buildings of the Institute in 1931, and more fully in his contribution to the University of Chicago Survey, the volume "The Oriental Institute," published in 1933.

Professor Breasted had seen, by 1919, that conditions prevailing in the Near East after the termination of the Great War were uncommonly favourable to an archæological *sortie* on a grand scale in this part of the world. He had the Institute founded to contribute towards answering the question how man became what he is. The Institute would endeavour "to trace the course of human development from the mere physical man disclosed by the palæontologist, to the rise and early advance of civilized societies, the product of a social and material evolution culminating in social idealism." As "a generation of archæological research has dispelled all doubts as to the scene of this evolution, which is now recognized as having been the ancient Near East, the region folded like a horseshoe around the eastern end of the Mediterranean," there could be no doubt, either, as to the spots where the attack—B. favours military terms—should set in: they were to be partly the Nile valley, partly the highlands of Anatolia and Western Iran, and partly the "Fertile

crescent,"—a happy term coined by Breasted for the semicircle dividing these highlands from the "desert bay" curving in between from the South. Every archæologist is bound to feel with Professor Breasted that "the ancient lands of this region to-day constitute an almost inexhaustible storehouse filled with perishing and still unsalvaged evidences disclosing early human development," and every archæologist working there may say that what he is doing is just this work of salvaging any remains illustrating man's early development; but what he is doing in his individual place and with—necessarily—restricted means, was now to be done by the new Institute on carefully selected "strategical points" spread over the whole territory in question, and with an immense organization built up behind. Professor Breasted can rightly say that "heretofore no comprehensive and systematic effort has been made to save and study *as a whole* these enormous bodies of perishing evidence."

It is natural that in 1935 but partial results can be expected from a vast undertaking the organization of which was only completed by 1930. Headquarters have been erected in Luxor for Egypt, in Alishar Hüyük for Anatolia, in Megiddo for Palestine, and in Tell Asmar for Iraq; facilities for work and study in the field such as were never seen before have been organized, as e.g. the complete egyptological library at Luxor; improved methods for work in the field as well as in the study have been thought out, e.g. air-photography by means of meteorological balloons as practised by Mr. Guy at Megiddo, and the new recording system for epigraphic work, which aims at uniting "the speed and accuracy of the camera, the reading ability of the experienced orientalist and the drawing skill of the accurate craftsman" (p. 204).

Conspicuous results, however, have already rewarded the initial efforts in thought and material outlay, in which latter respect it is due to quote the name of Mr. John D. Rockefeller Jr. as one among a great many friends contributing substantially towards the great aims of the Institute. The prehistoric survey has established the relation in time between known periods of European prehistory and

the time when a growing desiccation forced man and beast to leave Northern Africa for the Nile valley; the epigraphic and architectural surveys are giving to science the architecture and wall-inscriptions of Egypt in a final form; the "Coffin texts project" has for the first time collected for publication all those documents in which, for the most part, the development to social idealism is discernible; the coloured reliefs of Egyptian tombs, depicting the daily life of man and king, are being reproduced with the highest attainable fidelity; the Anatolian expedition has been able to fix the stratigraphy of this cultural province; the Babylonian expedition found further means of synchronizing Sumerian culture of the 3rd millennium and the early Indian civilization of Mohenjo Daro.[1] Of late the Institute has attacked "The Highland culture" at its eastern extremity by opening the clearance of Persepolis, and a fourth point in the fertile crescent far to the NE (Chatal Hüyük) has been selected for the investigation of the intermingling of Highland culture and the culture of the plain.

With no less than 12 expeditions in the field and with works of far-reaching importance being prepared at home—among others the compilation of an Assyrian thesaurus, on which more than a score of American and foreign scholars coöperate—the Chicago Institute would seem to be more than engaged for generations, and yet its director courts the idea of organizing in files our whole knowledge of the Near East of antiquity, as our knowledge of languages is organized and filed in dictionaries; in this connexion it deserves mentioning that the Institute has secured the permanent services of eminent American and foreign scholars for professorships in Sumerology, Ancient History, Archæology and Hittitology.

It can be said with confidence that the massed attack on the ancient Near East by Professor Breasted and his Institute—the director himself uses military expressions for illustration—cannot miscarry, being prepared with unprecedented means and care; we express the further hope that all his strategical aims will be attained,

[1] Cp. already Archiv f. Orientforschung VII 132 (seal from Kish).

which are in his case really but one: the recovery of a great group of lost civilizations by salvaging and interpreting into an impressive synthesis the vast treasures of perishing human records still surviving in the Near East (pp. 26, 66, 95). This great aim is seldom visualized so clearly as by Professor Breasted, and certainly never before set forth so impressively as by him in the volume here under review.

Thorkild Jacobsen, Philological Notes on Eshnunna and its Inscriptions. The Oriental Institute of the University of Chicago. Assyriological Studies no. 6. Chicago 1934. The University of Chicago Press.

In selecting for excavation Tell Asmar in Northern Babylonia —the site is situated 40 km. to the North-East of Baghdad—the Oriental Institute of Chicago had in view the prospect of illuminating the relations between the Sumero-Accadian plain and the Eastern highlands, as the site is located just on the ancient highroad through the pass of Kirmanshah. The site, which was left about 2000 B.C., and the name of which, as Dr. Jacobsen concludes in his first " note " from the several occurring forms, may properly be rendered as Eshnunna, of course had a close inter-connexion with Accadian as well as with Sumerian culture. This is exemplified in Jacobsen's 2nd note, a commentary on two stone-inscriptions both recording the same event, one in Sumerian and the other in Accadian: the wording is strikingly different, and J. is able to adduce the prototypes in Sumerian and Accadian literary tradition respectively. The deity concerned is in the Sumerian text Ninazu, in the Semitic Tishpak; the temple rebuilt is in either case the same E-sikil, and Dr. J. thus finds corroborative evidence of his formerly published theory on the identity of the two gods.

Foreign relations of Eshnunna have already been made probable, but in a direction rather unsuspected, viz. in the direction of ancient far-away Assyria. Frankfort had already pointed to archæological evidence for connexions with Assyria, and J. finds indications to the same effect in the realm of judicial practice. He submits, in his

concluding "note," a letter which—granted his very acute reconstruction—seems to have as its premise a law, fixing forced service as penalty for the crime of selling a freeman, given over as pledge for a debt contracted, as a slave,—a law heretofore established for Assyria only. Whether the case of the Eshnunna letter, which antedates by centuries both the Babylonian and the Assyrian codification, and finds its legal expression merely in the latter, has anything to do with the presumed interrelation with the Highland culture along the line of communication referred to above, remains to be tested.

Arthur Carl Piepkorn, Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal I. The Oriental Institute of Chicago. Assyriological Studies no. 5. Chicago 1933. The University of Chicago Press.

Since the time in the early days of Assyriology, when historians began to utilize the so-called historical inscriptions of Babylonian and Assyrian kings for their presentations of Ancient History, a certain amount of criticism was unavoidable; George Smith e.g. comments incidentally on the reliability of the official versions of Assyrian military efforts. But it took a long time before what may be called a formulation of the critical point of view was reached; Professor A. T. Olmstead was the first to emphasize the necessity of consistently comparing the earlier and the later editions of texts commemorating one and the same event of a reign (Assyrian Historiography 1916). The comparisons made by Olmstead already made it clear that as a rule the late and shorter editions, issued by the kings as final, tended towards an unwarranted glorification of the royal person, and that, consequently, the early and fuller ones must be considered the most trustworthy source of information, and—if possible—be made the basis of the historical narrative. It was necessary here to make the addition "if possible," for it is a sad fact that normally it is the late, official and "final" editions that have survived in a well preserved condition. But where the inscriptional material of a reign is fully at hand, it is an imperative

need, with our present insight into the matter, to have the early material carefully edited, or re-edited, and studied, even though the discrepancies between these and the later texts may be expected to be in many cases of minor importance, as is the case with the majority of examples gathered in Olmstead's Historiography.

This is what Mr. Piepkorn of Olmstead's section at the Oriental Institute of the University of Chicago is doing on the prism-inscriptions of Ashurbanipal in a study, the first part of which has been published, containing the prisms or prism-fragments E, B, D, and K. Of these E—only fragmentarily preserved—has the particular value of being the oldest in existence, being written at a date no later than 667; Mr. P. has been able to augment this, as also the rest of the texts, from a collection of about 200 fragments acquired by the Chicago Institute in Mosul. Next in time, but almost two decades later, is prism B; this long and nearly complete text is important as having formed the source of practically all later editions; here "the putting down of the revolt of Taharka, which in E is definitely ascribed to the Assyrian garrison in Egypt, has become an exploit personally directed by the king. Similarly, N. N. who directed the Kirbit campaign, has likewise surrendered his laurels to his imperial master" (p. 23, cp. already Olmstead, Historiography p. 54). Prism D was issued on another occasion than B, with which it is almost contemporaneous, and of which it is scarcely more than an orthographic variant. While B and D were written when the war of Ashurbanipal with his brother in Babylonia was still undecided, the very fragmentary edition K seems to reflect a time when the siege of Babylon had entered upon its last stage or, perhaps, when the city had already fallen, i.e. presumably one of the years 648 or 647. To the edition of the texts is added an essay by the Rev. J. Mayr on the lunar eclipse mentioned as having taken place in Tamuz during Ashurbanipal's 2nd Elamite campaign; it is held to be the one of July 13, 653 B.C.

Part II of Mr. Piepkorn's work will deal with the prisms C, F, and A. We look forward with interest to the discussion of prism F,

which, with its remark that what B no less than the final edition (A) calls Ashurbanipal's 2nd Egyptian campaign, was undertaken in the king's accession year and the first year of the reign, contributes towards the solution of the intricate problem of A.'s Egyptian campaigns in the sense that the "1st" campaign was in reality not his own in the strict application of the word. If Mr. P.'s dating of the edition F as being later than B proves correct, F will be an instance showing that Olmstead's thesis on the intimate relation of earlier date and trustworthiness cannot, however, be held without some qualification.

A. van Selms, De Babylonische Termini voor Zonde, en hun Beteekenis voor onze Kennis van het Babylonische Zondebesef. Mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache. Wageningen 1933. Veenman & Zonen.

The Babylonians employed no less than half a score of word-stems which denote deeds resp. the committing of deeds that had better not been done, and which can be rendered by "sin" as far as used in a religious context, i.e. thus used that the deed appears committed in defiance of a divine prescript, or usage of the cult, and the transgressor turns to a divine power to have the concomitant evil effects of the deed removed.

To find out the shades of meaning in this multiple linguistic group is a task, necessary and attractive, but beset with difficulties. The Sumerian equivalents are partly unexplained, as dun·a·lum for *ennitu*, partly of vague notions, as niggig "something giving trouble" (*ikkibu*), namtag(ga) "touch, infection(?)" (*annu*), sigga "blow" (*qillatu*). Certain ideograms, however, are rendered by more than one Accadian word, thus niggig, dialectic aggig by *anzillu* as well as by *ikkibu*, and namtag(ga) by *šērtu* as well as by *annu*, and may be taken to prove a common sphere of notion for the Accadian words in question. In the majority of Accadian texts the terms appear employed promiscuously, and, consequently, the texts must be searched for some passage or other in which a more

pregnant meaning makes itself felt. Jensen, in this respect, extricated for *ikkibu* the notion "taboo," and with this goes, cp. above, *anzillu*.[1] As to *annu*, Mr. v. Selms ingeniously refers to Enuma ēliš 5, 5–7, where provision is made for the stability of those phenomena in the sky that determine days and year, in order that "none make *annu* (Langdon: transgress) or loiter"; thus *annu* is "deviation, action contrary to the normal one." In some cases a verb regularly used in connexion with a term lends colour to the latter, so that, e.g., *anzillu* from its connexion with *kubbusu* becomes "transgression"; *ikkibu* is often connected with *akālu*, i.e. the evil deed denoted seems originally to have been an unjustified appropriation of holy food; no European rendering of the complex *ikkibu akālu* seems suggested by the author and certainly is hard to bring about; we might, perhaps, translate "usurping." Otherwise etymology must suffice, as *ḫaṭū* "miss, fail"; *egū* "omission"; *qullulu* "think and act lightly," *šēṭu* being a near synonym of the latter; *šērtu*, on account of its relation to *kittu*, is something like "unreliability, flickering."

As regards the grouping of the more or less synonymous terms in the enumerations so dear to Babylonian religious poets, Mr. v. Selms finds different principles at work. There is the principle of affinity, when *ikkibu* goes with *anzillu*, in conformity with the similarity in shading mentioned above as resulting from another observation; likewise *qullultu* and *šēṭu*; but derivatives from one and the same root are avoided, and *ḫiṭītu* is not accompanied by *ḫiṭṭu*. For the choice between e.g. *ḫiṭṭu* and *ḫiṭītu* rhythmical reasons obtain. In enumerations of greater length the Ehelolf principle of word-order operates: the proceeding from terms of lighter to such of heavier weight: *arnu*, *šērtu*, *qillatu*, *ḫiṭītu*. Mr. v. S. wonders (p. 65) why, when the two latter words occur alone, the order is

---

[1] Mr. v. Selms suggests for *ikkibu* a derivation from Sumerian niggig through the dialectic form aggig > iggig > iggib; the suggestion seems to the reviewer even more plausible than to the author himself, as a pronunciation iggib may well have existed along with the conservatively written form aggig. For the transition g > b in Eme Sal, *vide* Delitzsch § 26 e and Poebel § 79.

ḫiṭitu, qillatu; it seems to the reviewer that this is due to a wish of avoiding the clash of two stressed syllables, for in the instances quoted by the author the words are preceded by *mamit*: *mamit ḫiṭiti* (*u*) *qillati*.

In a chapter dealing with the occurrence of the terms for " sin " in texts other than religious, the author calls to mind the fact that in juridical documents *arnu*, &c., are no longer " sin "—the laws of Hammurabi, &c., are of an entirely worldly character—but denote the effects of the evil deed, " guilt " and " punishment." In the Assyrian historical inscriptions, on the other hand, they appear in their religious application,—as Mr. v. Selms rightly points out (p. 69), not because of a deification of the king, which is absent, but because his enemies " sinned " against the oaths administered by the Assyrian king as the god's representative, or, perhaps, as the reviewer is inclined to say, because the Assyrian god claimed a world-dominion as his right, so that anyone who opposed a king that only wanted to enforce the god's claim, eo ipso committed a sin against the god to whom he ought to submit.

In a concluding chapter on the bearing of a proper understanding of the terms for " sin " on the religious psychology of the Babylonians, Mr. v. Selms is on his guard against an underrating of the religious force of pertinent utterances. In one case, however, the reviewer thinks that v. S. is not quite right in complying with what to the reviewer is a misapprehension of Babylonian religious phrasing, viz. the case of a number of so-called epitheta ornantia being proffered before the recital of the words of the supplication. They are thought to be a flattery, deemed to have a beneficent effect on the deity from whom help is hoped, but a psychological analysis seems to result in a different conception which does more justice to Babylonian religious feeling: the worshipper does not want to speak, as it were, into the empty air; he wants to visualize the (mainly) unseen divinity to whom he applies, and for each epitheton added a new feature makes him feel better than before to whom he is speaking.

Further, in holding that " sin " was conceived merely ritually, and not as comprising the variety of moral deficiencies enumerated in

Šurpu II, the author seems to narrow down unduly the circle encompassing what was felt as religiously illicit. He agrees, of course (p. 94), that the said moral deficiencies were followed by a mamītu, a ban, and that the mamītu may be removed by partaking in practices of a sacramental character—as he rightly says, half religious, half magical (p. 89);—but the very same holds good of the mamītu incurred by ritual offences, and the freeing from either by identical means would seem to point to an identical conception of moral (not juridical) and ritual transgressions as "sins," cp. Zimmern's remark, Hymnen und Gebete 1, p. 17: ... "ein eigenes Verschulden des Menschen, eine ‚Sünde', ein Vergehen kultischer oder sittlicher Art ..."

But on the whole the reviewer finds Mr. v. Selms' paragraphs on the "sin" as such and on the individual who "sins"—stressing as they are the "atomistic" character of the Babylonian view of both—quite to the point. Worth noticing is the author's commentary (p. 98) on the feeling of uncertainty prevailing with the Babylonians who had no moral or religious code for their guidance: "on the background of sheer uncertainty about the will of the gods we understand the jubilation in the 19th and 119th Israelitish psalms at the law that was announced to Israel." It is an example of just appreciation on the basis of scientific study, unblurred by modernistic antipathies.

Record of the Kurume uprising.

By

J. Rahder, Leiden.

Introduction.

A. The text.

This article is a summarized translation of an anonymous Japanese chronicle entitled "Kurume sōdōki," published for the first time in 1914 by the Kokushokankōkai (Tokyo) under supervision of Junsaburō Hayakawa. The "Kurume sōdōki" is printed on p. 373–397 of a collection of secret records of all great lords (daimyō) of Japan in the Tokugawa period "Rekkō shimpi roku," "a compilation of satirical poems, gossips, chronicles and official documents, relative to peasant uprisings, disturbances of famous families, leading lords, dissolute princes and prime ministers (in the Shōgun's government), who lost their positions" (preface p. 1). The preface continues: "It is hoped that this volume may serve historians as supplementary evidence, though the mistakes of its popular historical novels, current on the market, must be denounced ... (p. 10): The present text of the "Kurume sōdōki" is based on materials and results of inquiries, collected by Morotō (Shoen?) Sakata.[1] It is a detailed account of the insurgence in the fief of Kurume in 1754. Its description of events is partly unfounded. What is recorded about the ringleader of the people Hidesaemon Aoyama and about Sōsaemon Harada,[2] is

[1] This playwright dramatized the story of the disturbance of Kuroda and put this drama on the stage of Shintomiza-theatre in the year 1882 (preface p. 3).

[2] These two persons are probably products of the imagination of the author(s) of the Kurume sōdōki.

not authentic. The outline of the story is that the cunning and sharp practices of the village headmen, who exacted extortionate taxes, precipitated an uprising of the people, but that finally the affair was amicably settled thanks to the kind offices of Arima, lord of Iwami. Another chronicle, entitled "Nanchiku kokumin sōdōki" (Record of the uprising of the people in the province Chikugo), for the greater part corresponding to the "Kurume sōdōki," contains even more absurd and fabricated narratives by inserting a report that Arima, lord of Iwami (not only Aoyama, as stated in the "Kurume sōdōki"), had committed suicide in order to awaken the conscience [of his lord, Raidō Arima].

The "Hōreki kokumin gōsoki" (Record of an urgent complaint and petition to the government made by the people in the Hōreki period) [printed on p. 397–440] is the editio princeps of a manuscript, kept in the archives of the Arima family. It is composed of four parts: (1) record written by Otoemon Takahashi; (2) record written by Kidayū Yoshida; (3) summary [of events] written by Hidebumi Yoshida; (4) summary written by Nobu (Shin?) Toda. As Otoemon Takahashi (friend and assistant of Arima, lord of Iwami) and Kidayū Yoshida were county commissioners (gunbugyō) at the time of the rebellion, they recorded in the first and second parts what they saw and heard on the spot.[1] Parts 3 and 4 are added supplements. Though the "Hōreki kokumin gōsoki" contains authentic materials, its accuracy can be called in question. By comparing it with the inconsiderate reports of the "Kurume sōdōki" it will be

---

[1] The colophon of the first part reads: "On January 20th, 1845, I, Yoshifusa Tanaka, finished copying a manuscript, borrowed from someone, who had borrowed and copied two manuscripts, belonging to Hanzō Tatsubara and Gonji Watanabe. The original MS. is said to be written by Otoemon Takahashi." The colophon of the much abbreviated 2nd part ($3\,^1/_2$ pages) reads: "I, Nobu Toda, having borrowed a manuscript entitled 'Hōreki hyakushō sōdōikken zakki', copied it in the last month of the year of the Dragon (5th sign of the duodecimal cycle)." In the colophon of the 3rd part Hidebumi writes: "I left out disrespectful passages and complicated sentences from the original MS. and selected only the essential points. I epitomized a MS. full of mistakes in spelling and phraseology."

possible to ascertain clearly what is true and what is false in the records.

The " Hōreki yo kinoe inu no toshi sōdō goseishi " (Sanctions taken by the authorities after the uprising of 1754) [printed on p. 440–454] is the first edition of a manuscript, kept in the historiographical office of the Arima family. It is a collection of all judicial decisions in connexion with the Kurume rebellion. This record will enable the reader to ascertain the names and other details of those who incurred punishment, to know the extent of the disturbance and to understand the real situation, judging from the degree of penalty imposed."

Thinking that the literary and psychological qualities of the " Kurume sōdōki " outbalanced its propensity to slander and clap-trap. its deliberate falsification of facts and its staggering exaggerations, I selected from the three mentioned chronicles relating to the Kurume insurrection the least reliable one for translation. The two authentic records, dry inventories of facts, personal and geographical proper names, dates and passed sentences, devoid of human interest, may be consulted to check up and verify the sensational, spectacular and dramatic " Kurume sōdōki," but do not justify a complete translation. The truth is warped and stories are fabricated in the " Kurume sōdōki " in order to turn the record into a chapter of a textbook of Japanese Confucianist morals: examples of loyalty and reform of the government from within. The ringleader proves his loyalty by committing voluntary suicide. The unjust ruler abdicates in favour of his young son under virtual regency of his councillor, lord of Iwami, hero-saviour of the plot. The villain, Sōsaemon Harada, is killed ignominiously by the peasants, who do not incur punishment for their destruction of life and property. The rebels obey strict disciplinary rules: they do not molest innocent citizens, do not steal anything, just take the law in their own hands by destroying houses and property of oppressive tax-collectors and bankers (and by killing some of them, according to two ambiguous passages in ch. 17 and 25).

. What really happened did not fit in this preconceived ethical frame. The county commissioner Takahashi shows us the peasants in a less favourable light by informing us that they frequently stole the tax-accounts from the houses of the tax-gatherers. Hidebumi Yoshida reports that by the end of June 1754 the knight Okamura was sent from Yedo to Kurume in order to put the rebels on trial. Eighteen peasants were put to death and more than hundred deported from their villages and fined.

B. Peasant uprisings in Japan.

As it is possible to consult the excellent chapter on "The period of the resistance of the agricultural class" (vol. III, ch. 68, p. 125–142) in Y. Takekoshi's "The economic aspects of the history of the civilization of Japan" (London 1930) and Honjō's articles on the same subject in the 3rd volume of the "Kyoto University Economic Review," I shall here mention only by the way some important points in the historical development of Japanese insurrections.[1] From the beginning of the 13th century till the beginning of the 15th century it very frequently happened that bands of discontented knights with a common aggressive purpose roamed about the country, trying to rob other nobles of their lands and property and not obeying the commands of officials. From 1426 to 1574 peasants, miners, people letting out horses and carriages on hire, poor monks and workers very frequently banded together and rose in revolt. Their aim was usually to induce the authorities to issue an edict of virtuous government (tokuseirei). Before about 1200 tokusei or jinsei (benevolent administration) was used for the practice of releasing the people from their obligations to pay taxes or to do statute-labour in times of failure of crops or of natural calamities; sometimes tokusei meant "granting general amnesty." But from the middle of the 13th century onwards an

[1] Summary of an article on "Ikki" in the new Japanese encyclopedia "Daihyakkajiten" (Heibonsha 1934), written by Seiji Kimura, author of the book "Nihon nōmin sōtōshi" (History of the struggles of Japanese peasants).

"edict of virtuous government" usually ordered to give back sold landed property and pawned articles (pledges) to the former owners, without indemnifying the owners and pledgees at the time of promulgation of the edict for their losses resulting from its enforcement. In the Ashikaga period (1336–1573) an "edict of virtuous government" often cancelled the rights of creditors and the obligations of debtors in connexion with every transaction of buying or selling, borrowing or lending. Such an edict was issued 13 times during the reign of the Shōgun Yorimasa (1443–1474). Consequently the well-to-do people did not accumulate capital any more and the unruly lower classes became brutal and lazy. In Nov. 1546 discontented elements forced an entrance into the Imperial palace in order to elicit a "tokuseirei." Sometimes the rebellious peasants banded together with robber gangs, unsatisfied roaming noble warriors, and armed monks of the new popular Buddhist sects (Shin or Ikkō and Nichiren). The rebels usually plundered, destroyed or burned down store-houses and godowns, pawn-houses and rice-wine shops, temples, shrines and the residences of the rich. Accounts of more than 579 peasant uprisings in the Tokugawa period (1600–1868) alone have been studied. From the Shōtoku (1711–1716) and Kyōho (1716–1735) periods onwards these riots became especially frequent. Negative measures taken by the peasants to escape from their miserable conditions were birth-control (abortion, infanticide) and change of village or occupation, positive, violent measures were the uprisings. In most rebellions 3 phases may be distinguished: (1) conspiring and banding together; (2) presenting a petition or a bill of complaints to the authorities in an audacious manner; (3) deeds of violence. The last phase lacked in the uprising of Shimōsa in 1653. 300 chiefs of villages charged one of them, the famous Sōgorō Sakura, to hand their joint petition to the Shōgun. Finally the demands were conceded, the tyrannous lord was banished and Sakura crucified.[1] Sometimes several

[1] The inhabitants of Sakura's village erected a temple (Sōgo-jinja) to honour his memory.

thousands of peasants left their farms and fled to another place in order to evade outrageous taxes (examples: Ise 1669; Iyo, Awa, Tosa). The peasants usually rose against the county magistrates, the Shōgun's commissioners in small domains and the lord of the fief on account of arbitrary and high-handed measures, such as merciless collecting of taxes regardless of failure of crops or other extenuating circumstances. When their petitions and bills of complaint did not take effect, they banded together, armed with bamboo spears, spades and hoes, displayed strawmat-banners, and marched on the capital and castle of the fief, beating drums, ringing bells and blowing conch-shells. Their numbers increased to tens of thousands on the way to the capital, as they threatened to set fire to the buildings of all those who did not join them. The attacked knights retired to the castle, did not come out to fight the rebels, but sent out an envoy to negotiate with them and finally conceded all or most of their demands. The ringleaders however were crucified, beheaded or banished. This was the ordinary course of peasant uprisings.

Sometimes the cause of unrest was the imposition of a new tax, like the poll-tax described below (chapter 1) or the tax on woven goods, levied in the province Kōzuke in 1781. Sometimes the obligation to pay the taxes for many years in advance brought about the riots, like in Miyazu (Tango) in 1822. At times political or natural events caused an uprising as an accidental after-effect, like the revolt in Kōzuke and Shinano in consequence of an eruption of the volcano Asama in 1782. By the middle of the 19th century the peasant disturbances multiplied everywhere and were implicated in political plots in connexion with the slow disintegration of the Shōgun's government. But even under the new Imperial government the peasant rebellions continued: from 1868 to 1884 about 80 cases are recorded. In the above-mentioned "Ikki" article of the "Daihyakkajiten" a convenient table of the most important peasant uprisings from 1336 to 1884 is published, showing date, locality and the historical source or monograph, in which a particular case is described.

Translation.

Record of the Kurume uprising.

Chapter 1.

Iniquity of the government of Lord Arima, Vice-minister of state.[1]

Raidō Arima,[2] lord of the fief Kurume in Chikugo (Kyūshū), a descendant of Enshin Akamatsu,[6] belonged to a family of famous military strategists. But in the spring of A.D. 1754 his fief was greatly disturbed on account of his improper conduct. He troubled his subjects by staying overnight in rural districts, and, after having built a prostitute quarter in Mukōjima (Mizuma district), he spent there many days alone without retinue. He excelled in continual merry-making and revelry, but neglected the duties of administration. He did not distinguish good and bad characters, by loving flatterers and getting rid of wise retainers. His gorgeous luxury dazzled the eyes, and the prosperity of his favourite licensed quarter made withered trees blossom again. His incalculable expenditure weighed heavily on his subjects. In the fall of 1753 he called after a picnic on Sōsaemon Harada, ōshōya[19] of Onogumi in Mihara district, and fell in love with his wife. Afterwards Lord Arima had a liaison with her and called on her frequently by consent of her husband and regardless of what people were saying. Sōsaemon became proud as he received from his lord clothes and other things with the Arima family crest. The administration of justice in the rural districts took a turn for the worse. Often His Lordship behaved so improperly as to go out as if on a picnic, looking quite like an ordinary commoner. As gold and silver were wasted more and more, it was ordered to use silver-notes as a current means of exchange within the fief. Four emission-houses, previously having served the government of the fief as bankers, were appointed to issue these silver-notes: Densaemon Mikuniya in the town of Kurume, Zenuemon Wataya in Tanushimarumachi (Takeno district), Heihachirō Nunoya in Yoshiimachi (Ikuka district), Kurōuemon

Azukaya in Nabeshimamachi (Mihara district). A government order decreed the silver-notes to be accepted and exchanged in the first place by the officials of the issuing banks. However, when merchants, who had come from other fiefs and had sold their goods for silver-notes of Kurume, on the point of returning to their countries, requested the issuing banks to exchange these notes for gold or silver, they were cheated by the bank-officials, who told them that there was a regulation making it very difficult to exchange notes belonging to travellers. Therefore the people daringly did not use the notes as a circulating medium. Hearing of this bankers' trick the rural ōshōya deceived the highest tax-officials, telling them that the crops had failed and requesting them to order payment to the government of only 70% of the usual annual land tax (paid in rice). In compliance with their request this order was given. But the ōshōya said to the peasants that heavy expenses were incurred in recent years, that the full amount of annual land tax was levied and that the government-remitted 30% land tax had to be paid to the ōshōya. In this way the ōshōya had shown their selfish greed during 24 years (1730 to 1754).

The plight of the peasants had come to such a pass that loans of gold, silver, copper or rice could not be made. When in the spring of 1754 the time of the prescribed Yedo-voyage of Lord Arima was drawing near, nobody wanted to pay his travelling expenses. As the owners of the four issuing-banks felt that they would be called upon to supply this fund, they met in secret conference, and in the course of the 2nd day of tense deliberation they agreed on the following ingenuous scheme: " Every male and female in the realm, between the ages of 8 and 80, regardless of property or rank, will have to pay a monthly poll-tax of 4 *mon*. If this poll-tax is collected on the 26th and 27th of every month by the groups of five families (constituting the lowest basis of communal government in the Tokugawa period) in the villages and by the watchmen on monthly duty in the towns, and if it is even

imposed on Buddhist temples, Shintō shrines and the noble retainers, it will always be possible to raise sufficient funds for the Yedo-voyage of our lord. We must secretly request our lord to enact this tax-plan by decree." Hearing of this clever project the lord thought: "Though they are townsmen, they did it admirably well," and granted them many rewards. But this was probably the cause of the general insurrection in Kurume.

Chapter 2.

The presentation of a letter of remonstrance by Kodō, abbot of Tokuunji. The three principal retainers of the lord of Kurume hold a conference to discuss it.

The old abbot Kodō went through the snow in the beginning of February[1] 1754 in order to present his letter of remonstrance in the castle at Kurume. He wrote to his lord as follows: "Although it is very unbecoming for me, in charge of a humble Buddhist chapel, to meddle with state affairs, I do not fear punishment of this lapse, as I am old and cannot bear to hear complaints and grumbles. People of all ranks and occupations hate the government; unheard of taxes have been levied. Reform quickly the administration of the country; remove the unjust officials; show benevolence and kindness to your subjects. Though I am ignorant of the affairs of noble warriors, I know that a rebellion would break out, if I did not admonish you. At the time of a rebellion the poor rats will bite the cat. As I am more than 70 years old, I do not care for renown. If you do not approve my suggestions, I shall not be able to endure hunger as well as Po I and Shu Ch'i[8] did (i.e. I shall starve myself to death)."

When the three principal retainers of the lord discussed this matter, they hesitated to charge an official with presenting this offending letter of remonstrance to His Lordship. One of them,

---

[1] Old, lunar calendar.

Katsushige Arima, lord of Iwami, came forward, and saying that he endorsed the complaints of the abbot he decided to present the petition to the lord.

Chapter 3.

Kodō's letter with the postscript of Katsushige Arima. Abbot and councillor incur both the displeasure of their lord and are imprisoned in their own houses.

Having read letter of remonstrance and postscript the lord convened a meeting of his favourite councillors and said angrily: "This abbot is a scoundrel, putting me to shame through his impudent bill of complaint. Though this stupid monk has forfeited his life, out of respect to my ancestors, who for generations have been served by his chapel, I save his life and order to imprison him in his own house." Hearing this command all councillors prostrated themselves silently, but Katsushige's face changed colour, and he said, approaching His Lordship's seat: "If you do not listen to the complaints of the abbot, I shall now expound everything, point by point." Sitting down and pulling himself together, he continued: "Lately excessive taxes and enforced labour have been imposed on peasants, Shintō shrines and Buddhist temples, under the pretence of Your Lordship's commands. When a subject utters complaints, you consider it a crime. When some time ago Isetsu, father of Shuzen Arima, feeling responsible for your interest, admonished you, he gave offence, so that at last he did not dare to approach you. Were his illness and premature death not caused by your harsh words? This is the first point. It is a disgrace to the country that people are scoffing at you on account of your frequent calls on prostitutes, day and night. This is the second point. You often visit the house of Sōsaemon Harada, and, falling in love with the wives of vulgar people, you waste money on them.[4] This is the third point. Your long and frequent excursions in the countryside put people to trouble and entail wasteful expenditure in hiring porters and carriers. This is the fourth point. Although an enormous

amount of duties, sales-tax and toll has to be paid to the government, the total amount remains in the pockets of the officials. This is the fifth point. You treat almost as equals and sit in company with townsmen: the owners of the 4 issuing banks. This is the sixth point. These 4 bankers induced you secretly to issue the order about payment of a poll-tax (from February onwards) in order to be exempted themselves from supplying your travelling expenses. This is the seventh point. If you will not reform your government and rectify the administration of your officials, I shall commit *harakiri* before your eyes. Now that I am willing to sacrifice my life, I am waiting for your reply to every point mentioned."

A cold sweat was in the hands of the silent councillors, exchanging terrified glances; a chill fell on the company. Violently enraged, the lord of Kurume dealt Katsushige a hard blow on his head with the fan he held in his hands and entered quickly an inner room without saying a word. Mastering his feelings, Katsushige returned to his mansion. Afterwards a detachment of 70 soldiers was sent to his mansion with an order of the lord of Kurume to confine him to his house and to nail up the back gate.

Chapter 4.

The peasants borrow from the castle rifles and missile weapons by fraud.

In the beginning of February the peasants went to the lords of their respective districts[19] and said: "This year many wild boars and deer invade our fields and eat our crops. We shall be very grateful if we could borrow for a while the rifles being stored in the castle (without being used) in order to get rid of them." As the lord of Kurume wished to amuse himself, looking at deer and wild boars killed and transported to Kurume by the peasants, he ordered his arsenal officials to lend the arms. In two days time all the rifles, halberds, spears and swords of the arsenal were lent to the peasants.

Chapter 5.

Miracle of the temporary Buddha-manifestation of Mount Kōra in Mii district.

On Mount Kōra a giant appeared, denouncing on behalf of the mountain-god the current abuses and corrupt government and warning the oppressors that a peasant rebellion would break out if they did not quickly mend their ways. He declared: "Cutting down age-old sacred trees on this mountain and within the precincts of Buddhist temples in order to repair brothels has offended the gods and the Buddhas."

Chapter 6.

Hidesaemon Aoyama, ōshōya of Ikuka district, conspires together with the peasants. The conspirators make a compact under joint signature.[23]

Although Aoyama, a talented and learned man, devoted himself whole-heartedly to government service, he associated himself during 24 years reluctantly with the 14 unjust and greedy ōshōya of the fief. But in January 1754 he repented of his former evil ways, changed his heart, travelled secretly in the countryside, asked the peasants for their opinions and feelings, and disclosed the craftiness of the ōshōya and the iniquity of the four bankers.

Compact under joint signature of the conspirators.

1. We will not change our minds; there will be no special commander-in-chief among us.
2. Ringing the bells and beating the drums of villages, temples and shrines will be the signal for assembling the people of all districts.
3. When the peasants assemble, they must bring food and other provisions from a territory within a radius of 2 miles to their own villages.
4. Everybody within the age limits of 15 and 60 years has to take the field. Children and old people may stay at home. Peasants from Mizuma, Kōtsuma and Shimotsuma districts must assemble in one place.

5. After "mobilization" detachments of peasants must cut off the roads leading from the town of Kurume to the countryside.
6. Peasants from Ikuka, Takeno, Mihara, Yamashita and Mii districts must assemble in one place. On the rallying-points temporary barracks have to be built: a separate shed for peasants of each village. The names of the villages have to be written on banners, and peasants from different villages will not be allowed to mix.
7. It will not be allowed to commit hostile or unreasonable acts against any houses or buildings, except those of the 14 ōshōya, of the 4 official bankers, of Mukōjima prostitute quarter and of the 6 elders (machidoshiyori) of the town of Mihara.
8. While destroying the ōshōya we must above all avoid stealing money.

We shall keep firmly these rules, and if someone violates them, he will be punished after investigation.

Chapter 7.

The peasants set up a notice-board and wrote on it a petition for redress of grievances. The conclusion was: "So long as complete redress of grievances will not be obtained and officially notified, not a single peasant will withdraw and return to his homestead. If after notification of acceptance of our demands and after our retreat one of us will be arrested, we shall again assemble and take the field, but in that case we shall go farther and burn down castle and town of Kurume."

Chapter 8.

Insurgence in the rural districts.

On the 2nd of March 1754 the lord of Kurume left for Yedo (as it was his turn to do duty to the *Shōgun*: system of *sankin kōtai*). On the 12th and 13th of March 168,300 peasants assembled,[11] carrying 167,000 *koku*[5] (1 koku = 4.96 bushel) of rice provision. Five thousand strong young men cut down bamboo-trees in the government forests and constructed with the timber long rows of

barracks in a dry river-bed. The peasants met and made the following plan: "When the armed retainers of our lord draw near to attack us, we will fasten straw to thousand horses, set fire to the straw, stampede the horses towards the retainers, who will be killed and stripped of their arms." The rifles (obtained by fraud), swords, iron and bamboo spears and rakes were checked up, compared with the lists and distributed, so that every peasant was armed. Banners of different colours and marks were given to peasants of each district. Within a distance of 3 or 4 miles mountains, rivers, trees and shrubs were lighted up by 38,000 lanterns, taken from temples and shrines.

Chapter 9.

When on the 19th of March reports from the ōshōya concerning the uprising arrived in the castle and town of Kurume, both townsmen and nobles were alarmed and made preparations to flee.

Chapter 10.

Seitokuin[7] calls on Katsushige Arima.

Seitokuin[7] was the mother of Raidō, lord of Kurume. She sent a messenger, Kazumasuke Murakami, to the councillor Katsushige, imprisoned in his own house, in order to repeal the confinement and induce him to return to government service. On his refusal she herself went secretly to Katsushige's house and told him: "I feel very much ashamed of the unreasonable and unworthy conduct of my son, who insulted and punished the abbot and you for having admonished him. He must have been possessed by an evil spirit! Please, deal with the situation as you think fit, quell the riot and pacify the people. If the Shōgun hears of the iniquity of my son, our family name will be defiled and the centuries old family line broken off. In stead of my son I acknowledge his defeat; I beseech you to restore peace and tranquillity." He replied: "Although you may feel at ease, as I assure you that I shall ultimately comply with your request, for the time being it will be advisable to send

one or two resourceful knights to the encampment of the peasants in order to size up the situation. It is safe not to trust my judgment alone." Listening to this advice, Seitokuin had two knights with 50 footmen sent to the rebels' encampment in the dry river-bed of Yawata (Hachiman?) and two other knights to the rebels encamped in the field of Nishinashi.[12] The mayor of the city of Kurume received reports from places far and near that the peasants had destroyed the *seisatsu*.[8]

Chapter 11.

The two envoys Hattori and Mizusaki[9] are subjected to humiliation by the peasants and beat a hasty retreat.

When these two envoys arrived at the barracks of the peasants at Nishinashi, they shouted proudly and authoritatively: "You are a gang of criminals, disturbing the country and conspiring against your lord. If you return home and continue your menial service and statute-labour as before, without anybody dissenting, you will be granted pardon. If not, you will be severely punished." The peasants replied: "What a silly talk of fools with long hair in their noses! The lord himself corrupted the government by issuing unheard of orders and by protecting stupid officials. This uprising is due to the fact that there are so many dunces like you! As the saying of the clan deity is: 'Do not ask for or accept anything from a man with defiled heart, even if you are fed on iron (musket) balls (i.e. shot by bullets).' Not a single demand of our petition of more than 70 items has been conceded! You are what is called 'men with human face but with the heart of a beast.' If the retainers of Kurume come out to this place, they will all be compelled to commit harakiri before our eyes. If you can say something in your defence, please do, if not, throw away your long and short swords, alight from your horses, beg each of us to forgive you, and return home." As they did not reply, the peasants shouted: "As you are envoys, we shall save your lives." As the

escort of footmen heard this, they shouted: "Prepare for death; we'll kill all of you," drew their swords and made a furious dash at the peasants. These gave a signal by beating a drum; 500 peasant-musketeers ran out from the barracks and shot most of the footmen like pups. The two messengers dismounted, apologized as demanded and returned to the city of Kurume. The same fate befell the other two envoys, sent to the rebels at Yawata. The alarmed retainers sent couriers with this express message to their lord in Yedo, ordering them to follow wild tracks across fields and along rivers, as the peasants had blocked the roads.

Chapter 12.

Disposition of peasant detachments in the rural districts.

The peasants assembled in Yawata decided to obtain enough provisions to last till the destruction of the houses of the ōshōya would have been completed. Detachments of thousands of peasants were detailed to attack every ōshōya with the exception of Aoyama and his friend Denuemon Kobayashi, ōshōya of Akashida-gumi in Takeno district.

Chapter 13.

Concerning Aoyama.

Aoyama convened privately several peasants of 50 and more years old, and addressed them with tears in his eyes as follows: "My only motive in conspiring with you against our lord is the wish to save the people from misery, not desire of estate or any material gain. I want to warn my lord, even at the cost of perishing myself. The retainers follow the lord blindly, act arbitrarily, neglect the way of the warriors, amuse themselves with merry-making and excursions. When the lord came to my house I noticed that at the first glance. I suffer from love for my lord. As this conspiration violates the fundamental law of the realm, I do not think of saving my life in any way. My chivalrous deed,[10] showing the settlement of good and bad, will be remembered by later generations and find

an echo in neighbouring countries." The peasants, all admiring his wisdom, replied: "How shall we thank you for your intention to sacrifice your life for the sake of the people? Now we must declare not to put off, even one day, risking our lives, not being afraid, even if 999 out of thousand of us are going to be killed."

Chapter 14.

Mysterious happenings in Sōsaemon's house.

Sōsaemon's household was frightened on March 15th and following days by the bellowing of thousands of cows with one horn and one eye, entering the house and afterwards flying back to Mount Minobu.

Chapter 15.

Destruction of Sōsaemon's residence.

When Sōsaemon heard on March 19th the noise of the assaulting peasants, he ordered his old mother, wives and children to flee in the direction of the town of Dazaifu in Chikuzen province and to wait for him at the ferry of Yamada on the boundary of the provinces Chikuzen and Chikugo. Looking for his wife, who did not turn up, he found her dead in an inner room. She had stabbed herself and had put a letter in her bosom, reading as follows: "Violating the ancient rule that a virtuous subject may not serve two masters, nor a chaste wife two husbands, I polluted myself by loving the lord of the fief in an unreasonable way. Loving the lord more than ten times endangered the life of my husband and disturbed the country. Even if I could hide thousands of miles away, divine justice would not forgive me. Even in my grave I shall worry about my greedy husband, who violates the way of heaven and takes pleasure in the suffering of the people." While Sōsaemon was reflecting on his wife's letter, his younger brother Jūzō fought his way through the crowd, rushed in and told Sōsaemon: "As the peasants attack this house, you cannot escape heaven's punishment. Commit quickly harakiri before you are bound and arrested."

But Sōsaemon, being afraid of this, tried to flee. The peasants, abusing him and yelling insults, had surrounded the house and set fire to it. Jūzō, not being able to stay inside any longer, shouting: "It is not the fault of my brother alone," brandished desperately a huge spear and broke with his brother through the besieging peasants. In a cherry-tree of the garden Sōsaemon picked up a letter tied to an arrow, containing the following poem, written by his wife: "As it is all a dream, it does not matter whether one dies, the other is left behind; but the reputation endures in this world."

Chapter 16.

Sōsaemon is killed on the ferry-boat of Yamada.

When Sōsaemon arrived at the ferry, he saw his mother and children, weeping on the Chikuzen bank. At the time Sōsaemon approached the middle of the river, a band of peasants turned up and summoned angrily the ferry-man to row back, under penalty of being shot. Sōsaemon, seeing the boat turning, stabbed the ferry-man from behind and pulled the oars himself. He fell soon after, being hit by an arrow in the chest. His 14 relatives, standing on the other bank, were all shot.

The county magistrates Kanō and Ōzuka reported this fact and the destruction of the residences of several other ōshōya to the central administration of Kurume.

Chapter 17.

Asking to change silver-notes a band of peasants invaded the bank of Densaemon Mikuniya in the city of Kurume. They demolished with big axes, fire-hooks and other tools bank, residence and treasury, killed the banker and his family, and set fire to the ruins, so that all money was lost. When the mayor, accompanied by 200 footmen, appeared on the scene and ordered his men to arrest the peasants, the latter shot some of the footmen and scattered the rest.

Chapter 18.

The rebellion spreads in the rural districts.

When the peasants heard that Densaemon had sent much money to his father, they destroyed the latter's residence also (on March 28th). They burned down the residences of rich officials and of many other ōshōya, the three other government banks, the prostitute quarter of Ueshimamachi, and threatened to march on the city of Kurume.

Chapter 19.

Letter sent by Seitokuin to the abbot Kodō.

She requested him to try to persuade the imprisoned councillor Katsushige to return to active government service and to subdue the rebellion. He replied: "The crow is always black; the snowy heron is always white. When I shall talk again with Katsushige, the moxa (compared to the abbot) will be hot again, but the pepper (compared to Katsushige) will strangely become sweet (i.e. Katsushige will change his mind and attend to his duties again). At an early date I shall have an interview with Katsushige and ask him to pacify the country."

Chapter 20.

At parting, after this interview, Kodō wrote this poem for Katsushige: "Though the sky is overcast for a moment, after the shower has passed, people return to their homes without feeling regret." Katsushige replied with the poem: "Though I live serenely (literally: cloudlessly or spotlessly) in this world, when shall I ever forget this farewell?"

Chapter 21.

Two retainers are sent as envoys to Katsushige.

In the castle of Kurume Seitokuin and all retainers of the lord were deliberating day and night upon measures to be taken to pacify the country. One of the retainers Minbu Kishi came forward and said: "An ōshōya called Aoyama did not leave his house lately

under the pretence of illness, but in the meantime he conspired with the peasants. At every crossing notice-boards have been set up, on which redress is required of 70 grievances dating from the last 30 years (1724–1754). If we leave matters as they are, town and castle of Kurume will be attacked in a couple of days. The peasants do not work on the rice-fields or on the nursery beds for rice-plants; they use the government rice taken from the government store-houses as provisions during their campaign. I think we must notify our compliance with their demands on the white notice-boards, planted close to the black ones bearing the demands. But before we do that, we must persuade Katsushige, whom the peasants love like a father, to resume his work as councillor. We must all sign a petition to the Shōgun to grant him pardon and to rehabilitate him." Another retainer, Shuzen Arima, pointed out that Katsushige had to be especially consulted about the guarantee to be given to the peasants that no rebel would be arrested after compliance with their demands would have been notified. These two retainers were charged to transmit to Katsushige a joint request to resume office, signed by all retainers.

Chapter 22.

The two retainers and Seitokuin were frightened, when they saw on the way to Katsushige satirical inscriptions,[22] written by peasants, reading: "Come on, let us put the officials and others like birds in a cage."[18]

Chapter 23.

Decision of Katsushige to resume office.

During an interview of Katsushige, Seitokuin and the envoys Minbu Kishi and Shuzen Arima, the latter expressed on behalf of all retainers deep regret at Katsushige's confinement and solicited him to resume office. Katsushige replied: "There is an old saying: 'None can be a better judge of the natural disposition of a child than its father.' When the father of our lord, Gemba no kami,[18] was ill, he called me and said: 'As my son Raidō does not keep the

way of the warriors, has no talent, does not study and is self-indulgent, I am afraid that he will not be able to govern the country. If I come to die, there will be nobody to rule the realm. If you or someone else will remonstrate with him, you will incur his displeasure, but during your confinement within doors the administration will become corrupted and the people will lament. So far as my strength of vision goes, the country must be governed in spite of the injustice of my son.' He gave me a letter to this effect, written in his own hand." When the two envoys had bowed in veneration to this autograph letter, Katsushige continued: "How the disgrace brought by Lord Raidō upon my father Baisetsu and upon me can be wiped off? Lord Raidō showed an extreme lack of filial piety by dismissing Kodō, abbot of his family chapel.[14] Even now our lord, forgetting his duties, extends unnecessarily his journey to Yedo by excursions and sightseeing tours. How true is the saying: 'The natural disposition of a child of 3 years old endures till the age of 100'! I think that there is only one way to restore order, to pacify the people and rectify the government: all retainers must sign a joint petition to the Shōgun's government in Yedo, urging it to induce lord Raidō to abdicate the headship of his family and to guard and tutor his young heir." All admired Katsushige's plan and decided that soon Minbu Kishi would leave for Yedo in order to present the joint petition to the Shōgun's office.[15]

Chapter 24.

The abbot Kodō joins the company.

At parting, after this interview, Katsushige gave this poem to the abbot: "The shade of a bush, shy and even ashamed to show its face[16] (to put in an appearance)." The abbot replied with the poem: "The shade of a bush: its scent is especially searched for." They rose from their seats, and Seitokuin joyfully returned home.

Chapter 25.

The central administration in Kurume received reports to the effect that the families of seven ōshōya, including old people and servants, had been massacred, that their residences, store-houses, government rice-provisions and rice-wine provisions had been destroyed and all furniture burned, and that the prostitute quarter and teahouses of Mukōjima, treasuring much gold and silver, had been consumed by fire, and 27 persons, prostitutes, servants and children, burned alive.

Chapter 26.

When on the 3rd of April Katsushige, riding on horseback and escorted by a retinue of 56 men showing his family standard, arrived at the encampment of Yawata, he was reverentially welcomed by the peasants, whom he addressed as follows: "Although it was for your sake that my father and I incurred the displeasure of our lord, it is this disgrace and dishonour which makes me feel ashamed in the presence of noble warriors. If I had stayed in confinement, repenting of this disgrace, not a single peasant demand could be accepted. But as it distresses me to make you suffer, I came here in spite of my feelings of shame. I shall see to it that compliance with your demands will be written on the white notice-boards on condition that all disorder be stopped." Having said this Katsushige returned to the castle of Kurume, ordering his servants to carry the white boards.

Chapter 27.

Notice-boards, dated April 5th, were set up, on which Katsushige promised to redress the following grievances: (1) taxes paid after re-survey of the rice-fields; (2) contributions made by the ōshōya to the expenses of the frequent rural excursions of the lord of the fief; (3) the annual summer tax of 600 silver momme per district; (4) if this tax was not paid the tax-debt increased during 9 years at compound interest; (5) the monthly tax of one *shō*

(1.8 litre; 3.18 pint) of rice to be paid for every horse and cow; (6) the poll-tax; (7) the sales-tax and toll; (8) the annual loans to the peasants of seeds and unhulled rice were entirely seized by the 4 government bankers under the pretence of a government decree and sold in Osaka with much private profit; (9) payment since 24 years of seven tenths of the rice-crop to the ōshōya as annual land-tax; (10) well-to-do people are buying fields too cheaply; (11) excessive profits are being made in the money business.

Chapter 28.

Aoyama meets Katsushige Arima.

When Aoyama called secretly at midnight on Katsushige, the latter greeted him with the words: "You have been ill for a long time . . . quite recovered now?" Aoyama replied: "There is no excuse for my long illness. I think that this rebellion distressed you very much. I can never thank you enough for having conceded the peasants demands. I am responsible for this disturbance. Our lord and his retainers certainly hate me, for my crime is too grave to be expressed in words. I shall be very grateful if their grudge against the people could be removed by punishing me severely according to the law of the country." Katsushige said: "Even at the risk of my life I shall not start a judicial investigation in order to punish the ringleader. It seems that this time there is no ringleader, as the peasants united unwillingly, having suffered hardships for 24 years. I do not admit that your self-accusation is justified; don't act rashly.[17]"

Chapter 29.

Katsushige at Yawata.

Aoyama went from Katsushige's mansion to Yawata and informed the peasants of Katsushige's intentions. The besieging peasants and those assembled at Nishinashi, all hurried joyfully to Yawata, where they formed a square of 3 miles each side. When Katsushige, accompanied by the district magistrates, arrived

on the scene, he ordered the peasants from every village to choose a wise representative, more than 50 years old. Katsushige showed to the assembled representatives the white notice-boards, which the peasants had set up all over the countryside, and read aloud the following proclamation (written on the boards), signed and sealed by himself on April 12th: "(1) Ringleaders will not be arrested; (2) money, furniture, cows, horses, fields and all other things belonging to the ōshōya[20] (everything spared by the flames) must be turned over to the peasants (divided into groups) in the presence of the district magistrates, entering all items in their account-books; (3) the ōshōya and other culprits must be arrested in the presence of the district magistrates and delivered up in the castle; (4) money (with interest added), rice, household effects, commodities and widely scattered and concealed packed goods, stolen by the 4 government bankers from the peasants, must be returned to them by the elders of the streets (where the banks are situated) after investigation of the accounts; (5) the peasants must quickly plant and sow and diligently cultivate the land; the annual land-tax will be halved this year; (6) the peasants must present all future petitions directly to Katsushige; (7) so long as new ōshōya-officials are not yet appointed, Aoyama will discharge for the time being the duties of ōshōya and chief district magistrate (gundai) in all districts; (8) though the regular land-tax will be levied, this will be done after comparison of good and bad harvests and in accordance with the results of an inspection of quantity and quality of the crop. The people must be grateful and not bear a grudge against the government or the lord; persons showing resentment will be punished." When Katsushige had finished reading, the peasants uttered shouts of joy and threw away all their arms. When the village-representatives took leave from Katsushige, they all received a notice-board with the proclamation; thereupon all peasants returned home. Afterwards they scribbled on the notice-boards this short poem (tanka): "The country in utter darkness is (bright) with the light of Iwami;[21] the joy of the people living in plenty!" Finally

the peasants sent the following joint letter to Katsushige: "As this gracious proclamation of pardon of our insurgence is exceedingly rare and precious, everybody disregarding it will be punished by God (shimmei). We must keep wholeheartedly these rules."

Chapter 30.

On April 21st Aoyama committed harakiri, leaving this written self-accusation: "By conspiring with the peasants I have broken the law. Belonging to a family which has been serving our lord from ancient times, I am guilty of an unparalleled grave crime of lack of filial piety and loyalty by disturbing the country in collusion with the peasants. Accused by heaven I commit harakiri for the sake of the people and return in this way the favours bestowed upon me by Katsushige Arima. I regret it profoundly that I did not serve as a virtuous retainer." Peasants presented this letter to the central administration in Kurume and all admired Aoyama as an example of a noble warrior. After holding a memorial service the peasants sent this allegorical poem to Aoyama's residence: "(Literal sense) How lovely is to-day the blooming (opening) of the country's flowers in the east (spring) wind; (metaphorical meaning) How deplorable is to-day the opening (of the abdomen: harakiri) of the flower of the country (i.e. Aoyama) in the east wind."

Chapter 31.

When Aoyama's letter was opened and read in a meeting of the councillors (principal retainers) in the castle of Kurume, all wept mournfully and said: "Although there have been many who sacrificed their own lives for the sake of their lord, what Aoyama did is unique. He wanted to reform the people and the heart of our lord. To hold oneself responsible for the crime of the people is certainly an example of the conduct of a noble warrior." Calling the councillors Saemon Kanō and Heihachi Ōzuka Katsushige told them: "Aoyama left a young son, who studies diligently, receiving a monthly stipend of $7^1/_2$ *koku* rice. In stead of his father he will

bravely serve for a long time our new young lord (successor of Raidō) and renewing the great merits of his father become famous."

Peasants scribbled at several places the following satirical poems:[22] "Although there are many lords in the world, such a foolish face as of Arima is nowhere else" (the last syllable of Arima and the first syllable of "baka" = "fool" are written with the same Chinese character meaning "horse"). "Are there no living quarters in this spacious country? He (lord Raidō Arima) lives now in Yedo in a room of four and a half mats." The retainers replied with the poem: "There are various rumours even about Mount Fuji (many incidents, affairs or scandals in connexion with M. Fuji) in Suruga. No traces are left of the white, stormy waves of trouble" (i.e. the rebellion had been subdued).

Notes.

[1] Nakatsukasa (chūmu) tayū: name of the principal assistant of the minister of state, placed between the Emperor and the Council of state, transmitting the imperial orders and the petitions of the officials, drawing up laws, decrees and annals, keeping the registers of employments, dignities, taxes, &c. This office dates back to the Taikwa reform (649). In the Tokugawa period it was a mere title. The lord of Kurume, Raidō Arima, did not serve as chūmu-tayū at the Imperial Court.

[2] The commentator of this text Engyo (Tobio?) corrects the MS. name Toyomitsu into Raidō. In 1772 Raidō was promoted to the rank of Vice-General of the Left Body Guard, a rare honour in his family. He died 72 years old in 1783.

[3] Classical example of loyalty of officials in Chinese antiquity. The brothers Po I (Hakui) and Shu Ch'i (Shukusei), who served faithfully the last Yin emperor, refused to take food or salary from the new Chou emperor and starved slowly to death in the Shou yang mountains.

[4] Engyo blames in a note the first Arima lord of Kurume, Toyouji, for frequent excursions in rural districts and staying overnight in the houses of ōshōya; Raidō had no guilt in the matter. Toyouji, who took part in the battle of Sekigahara (1600), received the fief of Kurume (210,000 *koku* rice) in 1620.

[5] These figures are much exaggerated. The Hōrekikokumingōsoki gives 22,000 as the number of assembled peasants.

[6] Also called Norimura Akamatsu (A.D. 1277–1350), lord of Shirahata castle in Harima province, for some time military governor of that province. He

passed over to the Ashikaga party and defeated Masashige Kusunoki in the battle of Minatogawa (1336).

[7] Seitokuin was a concubine of Sokui, lord of Kurume; her family name was Kobayashi of Kyoto; her personal name was Ohayakata. At last she received a salary of 2500 *koku* rice and was treated with the same respect as her son (Engyo's note).

[8] Boards usually with a narrow roof and supported by two legs, or boards hung up under a shed, on which police regulations and government laws and edicts were written.

[9] According to the *Omotekatakiroku* (Annals of the Shōgun's office) Zenji Sasa was sent out to pacify the peasants on the 26th of March. On the same day the oppressive poll-tax was abolished (Engyo).

[10] Veiled allusion to his suicide (chapter 30).

[11] These peasants lived in the districts mentioned in article 6 of the compact of chapter 6. Chapter 8 deals only with the detachment of peasants assembled in Yawata.

[12] Rallying-point for the peasants from the districts mentioned in article 4 of the compact of chapter 6.

[13] "Leading a caged life" (kago no tori no yō na seikatsu wo suru) is representative of Japanese conditions, restricting individual liberty and movements.

[14] Engyo denies that Tokuunji was the family chapel of the Arima lords of Kurume.

[15] In a meeting in the house of Katsushige it was decided on March 28th to send Shinshichi Kyūtoku as messenger to the Shōgun's office. Engyo quotes this passage from the Omotekatakiroku in order to correct the name of the envoy.

[16] Refers to Katsushige, who hesitated a long time before coming out of confinement.

[17] Veiled allusion to suicide.

[18] Sokui Arima had the title of gemba no kami, a high court-official having charge of the registration of Buddhist monks, the reception of ambassadors and the superintendence of foreigners. Office and title date back to A.D. 701. It was a mere title in the Tokugawa period, just like chūmutayū. As a rule the holder of the title chūmutayū was entitled to the senior higher fifth court rank and the holder of the title gemba no kami to the junior higher fifth court rank. A complete genealogy of the Arima lords of Kurume is published on p. 253 of the genealogical encyclopedia Seishikakeidaijiten vol. I (1934).

[19] ōshōya: superintendent of the headmen (elders) of several or of all villages of a district (county). Under supervision of the lords of the districts (jitō) the ōshōya collected the taxes from the villagers through the agency of the village headmen (shōya). The ōshōya, usually holding a hereditary office, had incomes varying from 7000 *koku* rice to 15,000 *koku* rice. Aside from their salary they received income from private rice-fields, houses, cattle, &c. As

a rule they were noble warriors (samurai). In complicity with the Shōgun's deputies (daikwan) they frequently exploited the peasants, so that officially the office of ōshōya was abolished in A.D. 1713. In 1734 it was reestablished on condition that there would be two or three ōshōya to every daikwan (governor, deputy or commissioner of a small domain under the direct control of the house of Tokugawa). The ōshōya exercised general control over the shōya (nanushi, corresponding to the modern sonchō), mayors of villages or of city-wards. In the early feudal period the term shōya was used for squires, administering a small manor. In the Tokugawa period the office of shōya, village headman, was frequently filled by the richest peasant of the village.

[20] The text adds that commodities selfishly acquired by the headmen (koshōya, small shōya, in stead of the usual shōya) of every village must be given to the peasants under the same conditions.

[21] Katsushige Arima, lord of Iwami.

[22] Anonymous poetry or lampoons purposely dropped on a road or inscribed on a gate or wall.

[23] The rebellious peasants in Karatsu (prov. Hizen, not far from Kurume) were bound by a similar agreement in the year 1771. "Point 3: We shall not fight among ourselves whatever may be the circumstances; (6) unless the petition be accepted as a whole we shall not disperse; (7) if anyone be arrested we swear that we will resort to such means as have been decided upon" (Takekoshi, l. c. vol. III, p. 139).

Appendix.

The printing office of the prefecture of *Fukuoka* published in 1933 a reliable record of the *Kurume* uprising on p. 387—398 (*Ishiharakaki*: Chronicles of the *Ishihara* family) of the 2nd vol. of Fukuoka-kenshi-shiryō (Materials for the history of *Fukuoka* prefecture). *Takeo Ono* published materials for the study of peasant rebellions in his "Tokugawa jidai hyakushō ikki sōdan" (1927); important research work on this subject has been done by *Honjō* in his "Nihonshakaikeizaishi," of which an English translation is forthcoming, and by *Kokushō* in his "Hyakushō ikki no kenkyū" (1928) and "Hyakushō ikki shidan" (1929).

Παρεμβολή.

By

F. W. Thomas, Oxford.

This word, familiar to Classical scholars, is explained as denoting insertion of a distinct element, and in its military application it is so used by Aelian (Tactica, c. XXX, insertion in a battle array) and Polybius (VI, cc. 28–29, posting of cavalry in a camp). Polybius, however, applies the term (III, 74, 5, &c. &c.) also to the camp itself, and this is the sense recognized by Liddell and Scott's Lexicon in the citation of passages from Meineke's Fragmenta Comicorum Graecorum. It is noted by the Etymol. Magn.: Hesychius gives the meanings *στρατόπεδον*, *παράταξις*, *στῖφος στρατιᾶς ἢ πλῆθος ἢ οἴκησις ἢ κάστρον*, while in Suidas the meanings given are *σκηνή*, *κάστρον*, *στρατόπεδον· ἐπὶ τοῦ μεγάλου Ἀντωνίου κεῖται τὸ Παρεμβολὴ ὄνομα*. The last expression refers to the use of the word as the proper name of the Antonia at Jerusalem, and it is as the name of the "Manalis" built there by "Abenneros" that the word occurs in Josephus, Antiqu., VII, 10, &c. The most familiar instance of the word in this employment is Acts of the Apostles, XXI, 34, XXII, 24, XXIII, 10, 16, 32.

The word is fairly common in the papyri from Egypt, as may be seen from the indexes to most of the editions (Oxyrhynchus Papyri, edited by Grenfell and Hunt, IV, XII, XIV, &c. &c.) or from the Wörterbuch of Preisigke. The ordinary meaning is "barracks" simply, and a soldier's letter (Oxyrhynchus, Vol. XII, p. 240) speaks in a modern way of "being in barracks." Originally Macedonian, the word persisted into Roman times in Egypt, as is shown by such passages as *ἐν τῇ παρεμβολῇ τῆς χειμασίας λεγιῶνος*

τρίτης Κυρηναικῆς (Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen: Griechische Urkunden, I, No. 140, line 5). Its employment may have extended also to the Seleucid and Parthian empires, though a slight search in the collections of Greek inscriptions from those areas has failed to discover an instance: the word is not indexed in Dittenberger's Orientis Graeci Inscriptiones Selectae.

Not suggested by acquaintance with these facts, but merely by certain syllables of an aspect somewhat alien in their contexts, the word has now presented itself in two passages of the still rather obscure Indian Prakrit documents from Chinese Turkestan (Kharoṣṭhī Inscriptions, edited by the Abbé Boyer, Professor E. J. Rapson, and M. E. Senart, Nos. 415 and 586).

415, A, lines 6–7: *Kivana para bulade ratraṃmi nikhalida corida*, "Kivana(?) brought [the woman] at night out of the *para bula* and stole her," or (possibly) "she was brought out from the Kivana *para bula* and stolen."

586, B, 1: *varṣa śada yava jivo te niċeya kridaṃti iśa Caḓ'oda paraṃpulaṃmi*, "they have made a whole-life award covering a hundred years, here in the Caḓ'oda *paraṃpula*."

From the circumstances it appears that in the first also of the two passages the *para-bula* is that of Caḓ'oda.

In view of the extent of the word and the appropriateness of the sense it seems unlikely that this etymology will be contested; and παρεμβολή will therefore join with στατήρ, δραχμή, μέδιμνος, and perhaps some others, in constituting a group of Greek expressions which as early as the third century A.D. had an established Central Asian currency. How did they get there?

It is difficult to believe that Hellenic rule was exercised in Bactria during nearly two centuries (B.C. c. 328–c. 140) without some inquiry into conditions beyond the Pamir: indeed it is stated by Strabo (xi, 516) that the Bactrians extended their sway as far as "the Seres and Phrunoi." Greek writing long survived the extinction of the Bactrian kingdom: it was in that script that the

language of the Saka conquerors was first written down; it was used on the coins of the Hunas and the Sassanian Kushanas, and as late as the seventh century A.D. the (Tokharian?) writings of Kesh still employed it.[1] But despite these facts and despite the silk trade (from c. 100 B.C.) and the fairly definite information of Maës (c. 100 A.D.), reproduced in the Geography of Ptolemy (c. 180 A.D.), the possibility remains that the words came (as was made probable some time ago in the case of *στατήρ*, J.R.A.S., 1926, p. 507 n.) from northwestern India. The word *μεριδάρχης*, which was found in northwestern India, can hardly have come from anywhere but Egypt; and, if *παρεμβολή*, so common in Egypt and its vicinity, cannot be traced in the Babylonian area, it will be likely that that also came from Egypt, i.e. by sea. It does not seem to have left a trace in any Indian dialect or place-name; but that is inconclusive, since in Chinese Turkestan also, where it must once have been familiar, it seems to have totally disappeared.

---

[1] See Hiuan Tsang in Buddhist Records of the Western World, trans. Beal, Vol. I, p. 38.

Bemerkungen zur soghdischen Vajracchedikā.

Von

Friedrich Weller, Leipzig.

Auf den nachfolgenden Zeilen möchte ich mir gestatten, ein paar Bemerkungen zum Bruchstück der Vajracchedikā niederzuschreiben, das von Reichelt herausgegeben worden ist.[1] Das Fragment umfaßt nur 26 Zeilen, die überdem im ersten Viertel recht stark mitgenommen sind.

Wir versuchen vielleicht, zunächst einmal die Frage zu beantworten, ob sich die Quelle des soghdischen Textes bestimmen läßt.[2] Da kann es nun nicht zweifelhaft sein, daß der soghdische

[1] Die soghd. Handschr.-Reste des Britischen Museums, Teil ii, S. 71—75.

[2] Die Frage ist schon wiederholt gestreift worden, aus welcher Quelle die soghdische Übersetzung übertragen worden sei. Zuerst hat m. W. Pelliot aus der Namensform *syωpwδ'y* auf eine chinesische Quelle geschlossen (T'oung pao, 1931, 462), dann hat Benveniste im JRAS., 1933, S. 66, seine Ausführungen über die Vajracchedikā dahin zusammengefaßt, daß sie erwiesen, die soghdische Fassung der Vajracchedikā sei aus der chinesischen Fassung Kumārajīvas übersetzt. Indessen ist, soviel ich sehe, in seinen Ausführungen kein Beweis darüber enthalten, daß gerade die chinesische Fassung Kumārajīvas Unterlage für den Soghdier gewesen sei, ja ich kann bei Benveniste eigentlich überhaupt kein Beweisstück dafür finden, daß der soghdische Text auch nur aus dem Chinesischen übersetzt sei. Die Tatsache einer gelegentlichen Übereinstimmung erbringt diesen Beweis an sich noch nicht zwingend — es könnten hier überdem doch auch Zwischenglieder verlorengegangen sein. Zur durchgehenden Übereinstimmung muß noch der Nachweis erbracht werden, daß der soghdische Text nur aus dem Chinesischen übersetzt sein kann, weil seine ganze Wortgebung und Wortfügung die chinesische Wortgebung und Satzfügung noch erkennen läßt und voraussetzt. Außerdem gibt es im chinesischen Tripiṭaka mehr Übersetzungen der Vajracchedikā als die Kumārajīvas, und diese müßten ausgeschlossen werden, um den Beweis zu sichern. Ich glaube also, daß von dieser Seite her die Frage noch offensteht, welche Quelle der soghdischen Fassung zugrunde liegen mag.

Zuletzt hat Waldschmidt (SBPAW., 1934, 545) sein Urteil über das Berliner Schlußblatt der Vajracchedikā dahin abgegeben, daß diesem Texte die Fassung Kumārajīvas entschieden nähersteht als die anderen chinesischen Fassungen. Lentz fügt dem noch hinzu, daß die Übereinstimmung nahezu wörtlich ist. Seine Angabe, daß *syωpwδ'y* als Beweismittel dafür geltend gemacht worden sei, der soghdische Text sei aus Kumārajīvas Fassung übersetzt, geht über Pelliots und auch Benvenistes Feststellung (JRAS., 1933, S. 66) hinaus, insofern beide diese

Text aus dem Chinesischen übersetzt ist. Das folgert aus den nachstehenden Einzelheiten:

1. Wenn die Adjektive *arūpin* und *asaṃjñin* (Sanskrittext, herausgegeben von F. Max Müller, S. 20, Z. 18; 19) durch *pw γwnč* und *pw 'šm'r'k(h)* vertreten werden, so ist dies nur aus den chinesischen Entsprechungen 無色 und 無想 zu verstehen, die adjektivisch und nominal sein können.

2. Der Ausdruck [*nyrβ*]*'n tys'nt 'Pny wyδy'nt*, welcher bedeutet: *nirvāṇa(dhātau) parinirvā*, ist nur als zwischenzeilige Wiedergabe des chinesischen 涅槃而滅度 verständlich.

3. In der zweiten Stelle, welche ich unten aus Z. 6 des soghdischen Textes bespreche, wird die syntaktische Funktion eines Vordersatzes nur klar, wenn er als Abbild chinesischer Satzstellungssyntax aufgefaßt wird.

4. Daß Z. 9 *prynh* zur Wiedergabe von 相 in der Bedeutung *saṃjñā* gewählt wurde, wird durch das chinesische Zeichen bestimmt sein. Das gleiche dürfte für Z. 10 gelten, insofern da *pudgala* durch *mrtymk* vertreten ist; der soghdische Ausdruck ist gewiß unter Einfluß der chinesischen Entsprechung 人 gewählt worden.

5. Z. 18/19 und Z. 21/22 sind chinesische Doppelfragen zwischenzeilig ins Soghdische übersetzt.

6. Der soghdische Ausdruck *L' 'sty 'skwty* (Skrt. *apratiṣṭhita*) ist die sklavisch zwischenzeilige Wiedergabe von chin. 無住; sie

---

Namensform nur als Beweis dafür ansprechen, daß ein chinesischer Text die Quelle sein müsse. Pelliot hat sich deshalb so allgemein ausgedrückt, weil die chinesische Namensform 須菩提 auch in anderen Übersetzungen als der Kumārajīvas für Subhūti verwendet wird. Denn unter solchen Umständen kann die soghdische Namensform nicht beweisen, daß gerade Kumārajīvas Text vom Soghdier übersetzt wurde.

Es fehlt also, soviel ich sehe, auch von dieser Seite her noch der strenge Nachweis, wie der soghdische zu den chinesischen Texten stehe.

Nebenbei bemerkt ist in Waldschmidts Übersetzung, SBPAW., 1934, xxi, S. 571, statt: ‚der greise Subhūti' zu lesen: ‚der Älteste (*sthavira*) Subhūti'. Daß 長老 = *sthavira* ist, ergibt sich schon aus dem Vergleiche mit F. Max Müllers Text, S. 46, Z. 8. *''m'rδ'n* im soghdischen Texte, Z. 6, setzt wohl ein 等 im chinesischen Wortlaute voraus; vgl. meine Bemerkungen zum soghdischen Dīrghanakhasūtra, Z. 6 (Asia Major x, S. 221 ff.).

ist nur aus dem Chinesischen erklärbar, da 無 negatives Verbum und Alpha privativum sein kann.

7. Der an zweiter Stelle aus Z. 25 gestreifte Satz kann nur erklärt werden, wenn man den soghdischen Satz nach chinesischer Syntax auflöst.

Damit scheiden die tibetische und kutschäische Fassung der Vajracchedikā als mögliche Quellen für unseren soghdischen Text aus; auch der Sanskrittext kommt dafür nicht mehr in Frage.

Ich bitte unter dem Begriff Sanskrittext sowohl die von F. Max Müller in den Anecdota Oxoniensia wie die von Pargiter in den Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan, S. 179 ff., herausgegebene Vajracchedikā zu verstehen.

Da Pargiters Text nicht in allen Fällen mit dem F. Max Müllers übereinstimmt, möchte ich folgende Beweisstücke dafür anführen, daß auch er nicht Quelle der soghdischen Übersetzung sein kann, auch nicht in einer möglicherweise verlorenen chinesischen Fassung.

Für die Stelle: *yāvān . . . . . prajñapyate* (Müllers Text S. 20, Z. 19) findet sich, wenn auch in anderer Wortgebung, bei Pargiter die Entsprechung. Diese fehlt in Kumārajīvas Übersetzung und dem soghdischen Texte.

Für S. 21, Z. 2: *aparimāṇānapi sattvān* bietet der soghdische (Z. 7) und chinesische Text Kumārajīvas eine dreigliedrige Wendung, während Pargiters Text nur *aparimāṇān ca sattvān* hat.

Für S. 21, Z. 3: *sacet Subhūte . . .* bis *pravarteta* bietet Pargiters Text die Worte in anderer Reihenfolge als der Müllers, Kumārajīvas und der soghdische Text, dabei hat auch er nur *sattvasaṃjñā* neben *ātmasaṃjñā*, *pudgalasaṃjñā*, *sattvasaṃjñā* des soghdischen Textes und der Übersetzung Kumārajīvas.

Die Stelle in Müllers Ausgabe 21, 4: *tatkasya hetoḥ* bis *pravarteta*, welche im soghdischen Texte wie in Kumārajīvas Übersetzung fehlt, findet sich in Pargiters Text.

In Pargiters Text fehlt die Stelle: *rūpapratiṣṭhitena* bis *na* (vor *śabda-*), sie steht aber im soghdischen Texte wie in Kumārajīvas Fassung (Müllers Text 21, 8).

Dharmeṣu (21, 9) fehlt in Pargiters Text, steht aber wie bei Müller auch in Kumārajīvas Fassung und der soghdischen Übersetzung.

Saṃjñāyām (Müllers Text 21, 11) hat bei Pargiter seine Entsprechung, fehlt aber bei Kumārajīva und in der soghdischen Übersetzung. Dasselbe gilt für *Subhūte* unmittelbar darauf.

An Übereinstimmungen zwischen Pargiters Text, der soghdischen und chinesischen Übersetzung habe ich nur finden können, daß *mahāsattva* (21, 10) allen dreien gegen den Text F. Max Müllers fehlt.

Innerhalb der verschiedenen chinesischen Übersetzungen wird sich der benutzte Text aus einer vergleichenden Zusammenstellung der chinesischen Übersetzungen ablesen lassen, wofern nur die vom Soghdier benutzte Quelle darunter erhalten geblieben ist. An solchen chinesischen Quellen kommen in Frage:

1. Taishō-Tripiṭaka, Bd. viii, Nr. 235, S. 749 a 5 — S. 749 a 9 v. links, Kumārajīvas Übersetzung, B. Nanjio, Catalogue, Nr. 10.
2. — Bd. viii, Nr. 236, S. 753 a 1 — S. 753 a 11 v. links, Bodhirucis Übersetzung, B. Nanjio, Catalogue, Nr. 11.
3. — Bd. viii, unter Nr. 236, S. 757 b 18 — S. 757 c 9, 留支's Übersetzung.
4. — Bd. viii, Nr. 237, S. 762 b 1 — S. 762 b 20, Paramārthas Übersetzung, B. Nanjio, Catalogue, Nr. 12.
5. — Bd. viii, Nr. 238, S. 767 a 9 — S. 767 b 2, Dharmaguptas Übersetzung, B. Nanjio, Catalogue, Nr. 15.
6. — Bd. viii, Nr. 239, S. 772 a 12 — S. 772 a 1 v. links, I-tsings Übersetzung, B. Nanjio, Catalogue, Nr. 14.
7. — Bd. vii, Nr. 220, S. 980 b 1 — S. 980 b 4 v. links, Hüan-tṣuangs Übersetzung, B. Nanjio, Catalogue, Nr. 1 (i) (= Mahāprajñāpāramitāsūtra, Kapitel 577).

Sie sind in der nachfolgenden Zusammenstellung auf den Sanskrittext Max Müllers in den Anecdota Oxoniensia, Aryan Series I, 1, S. 20, Z. 15 — S. 22, Z. 1, bezogen, da dies die einfachste Möglichkeit der Ordnung bietet; darauf folgt der soghdische Text, dann schließen sich die chinesischen Texte in der eben angegebenen Abfolge an.

Skrt.	*Bhagavān asyaitad avocat.*					*iha*	*Subhūte*								
Soghd.															
235.	佛	告					須	菩	提	諸					
236.	|	|					|	|	|	|					
	|	|	須	菩	提		|	|	|		若	善	男	子	善
237.	|	|	|	|	|		|	|	|		|	|	|	|	|
238.	世尊於此	言				此	善	實							
239.	佛	告					妙	生			|				
220.	|	言					善	現		|					

Skrt.			*aivaṃ*					[16] *cittam utpādayitavyaṃ*					*yāvaṃtaḥ*			
Soghd.																
235.	應		如	是	降	伏	其	心					所	有	一	切
236.		生	|	|				|					|	|	|	|
	|		|	|	發			|					|	|	|	|
237.	|		|	|	|			|					|	|	|	|
238.			|	|				|	發	生	應	○	|	|		
239.	當	|	|	|				|					|	|	|	|
220.	應當發趣		|	|			之	|					|	|		

Skrt.	*aṃḍajā*		*vā jarāyujā vā*				*saṃsvedajā*		*vaupapādukā*	
Soghd.	*mryy z'tk ''zyt'k*				[3] *kt'r*		*nβt'k*		*'Pny prw 'βδ'ymtyh*	
235.	卵	生	若	胎	生	若	濕	生	若	化
236.	|	|	|	|	|	|	|	|	|	|
	|	|	|	|	|	|	|	|	|	|
237.	|	|	|	|	|	|	|	|	|	|
238.	|	|	|	|	|	|	|	|	|	|
239.	|	|		|	|		|	|		|
220.	|	|	|	|	|	|	|	|	|	|

bodhisattvayānasamprasthiten-

菩薩摩訶薩

女人 發 菩提心行 菩 薩 乘

發行

有 趣 者

有 者

Subhūte sattvāḥ sattvadhātau sattvasaṃgraheṇa [17] *saṃgṛhītā*

[2] *kt'rw č'wn*

衆生 之類 若

衆生 所攝

善實 攝 已

類

諸有情 有情 攝

---

vā [18] *rūpino vārūpino vā saṃjñino vāsaṃjñino vā naiva*

''zytk [4] [*'Pn*]*y pw γwnč kt'r 'šm'r'k 'Pny pw 'šm'r'kh kt'rw*

生 若有色 若無色 若 有想 若無 想 若 非

[|]

Skrt. *saṃjñino* [19] *nāsaṃjñino* *vā yāvān kaścit sattvadhātur* (!) *prajña-*

Soghd. [5] *L'*[1] *pw 'šm'r'kh*

235.	有	想		非	無	想									
236.	｜	｜		｜	｜	｜	所	有	衆	生		界			
	｜	相	若	｜	｜	｜	乃	至	｜	｜		｜	及	假	名
237.	｜	想	｜	｜	｜	｜	｜	｜	｜	｜		｜	｜	｜	｜
238.		｜		｜	｜	｜	所	有	｜	｜		｜			
239.	｜	｜		｜	｜	｜	盡		諸	世		｜			
220.	｜	｜		｜	｜	｜	乃	至		有	情	｜			

Skrt. [1] *mayā* *sarve* *'nupadhiśeṣe*

Soghd. *'zwtn* *wn'kw wn'n 'Pny wysp'* [6] ////////

235.		我		皆	令	入					無		餘		
236.		｜		｜	｜	｜					｜		｜		
		｜		｜			安	置	於		｜		｜		
237.		｜		｜			｜	｜	｜		｜		｜		
238.		｜		一切							｜	受	｜		
239.	切	｜		皆	｜	｜					｜		｜		
220.	｜	｜	當	｜	｜					｜	｜		｜	依	妙

Skrt. *māṇān* *api sattvān* *parinirvāpya*

Soghd. [7] *'Pny pw ptš*[*m'r*] *'t pw ''y'm* *w'tδ'r ''zwn* *wyδy'nt*

235.	量	無數	無	邊		衆	生	
236.	｜		｜	｜		｜	｜	
	｜					｜	｜	已
237.	｜					｜	｜	｜
238.	｜				雖	｜	｜	滅度
239.	｜					｜	｜	證圓寂已
220.	｜					有	情	令滅度已

[1] Vgl. hierzu und zu ZZ. 2—5 überhaupt Benveniste, JRAS., 1933, 61.

pyamānaḥ prajñapyate *te ca*

衆生 所攝
說 如是 衆生
| | | | |
施設已 彼
| 有 | | 如是一
施設 | | | | | |

---

nirvāṇadhātau *parinirvāpayitavyāḥ* *evam* [2] *apari-*
////'n tys'nt *'Pny* *wyδy'nt* *rty* *'ywywnčyδ* *γrβy*
涅槃 而 滅度 之 如是 滅度 無
			般涅槃
			[	]		
	界		應		
					雖令		
			般涅槃	度		

---

na *kaścit sattvaḥ* *parinir-*
rty pyšt [8] *kδ ''mtyčw 'prs'yk'm nyst* *w'tδ'r ''zwn ZKnyn* *wyδy'y*
實 無 衆生 得滅
| | | | | |
| 一 | | 般涅
| | | | | |
| 有 | | | 滅
而 | 有 | | | 入圓
而 | 有情 得滅

Skrt. *vāpito* [3] *bhavati. tat kasya hetoḥ. sacet Subhūte bodhi-*
Soghd. *pr'w w* [9] *ny sywpwδ'y 'Pny kδ 'myn*

235.	度	者			何	以	故		須	菩	提	若	
236.	|	|			|	|	|		|	|	|	|	
	槃	|			|	|	|		|	|	|	|	
237.	|	|			|	|	|		|	|	|	|	
238.	度		有	彼	|	所	因	若	善	實			
239.	寂	|			|	以	故		妙	生		|	
220.	度	|			|	|	|		善	現		|	諸

Skrt. *sattvasaṃjñā pravarteta na sa*
Soghd. *w'tδ'r ''zwn prγnh 't 'yt'wk'* [11] *prγnh rty nwkr L'*

235.	眾	生	相	壽	者	相			卽	非	
236.	|	|	|						|	|	
	|	|	想						|	不	
237.	|	|	|						|	|	
238.	|	|	|					轉		|	彼
239.	|	|	|				者		則	|	
220.	有情		|					|		|	

Skrt. *na sa* [5] *Subhūte bodhisattvo vaktavyo.*
Soghd.

235.															
236.	非		須	菩		提	若			菩	薩				
			|	|		|		一	切	|	|				
237.			|	|		|		|	|	|	|				
238.	不	彼	善		實					|	|		名	說應	
239.															
220.			善		現		若		諸	|	|	摩訶薩		不應說	言

sattvasya
pwtystβ *᾽yw ᾽zw βrynh βwt ᾽Pny y* [10] *mrtymk prynh βwt ᾽Pny*
菩薩 有 我 相 人 相
｜｜ ｜
｜｜ ｜
｜｜ ｜
｜｜ 摩訶薩
｜｜ ｜
｜｜ ｜｜｜

---

bodhisatva *iti vaktavyaḥ. tat kasya hetoḥ.*
pwtystβ *βwt*
菩薩
｜｜ 何以 故
應說名爲 ｜｜ ｜｜ ｜
｜｜｜｜ ｜｜ ｜｜ ｜
｜｜ 摩訶薩 名說應 彼｜所 因
｜ ｜｜ 所以者何由有
｜｜｜ ｜｜ ｜｜｜ ｜｜｜｜

---

yasya *sattvasamjñā pravarteta* *jīvasamjñā* *vā*

起衆生相 (3)壽(4)者(5)相
無我想 ｜｜想 (1)｜(2)｜(3)想
｜｜｜ ｜｜｜ (1)｜(2)｜(3)｜
若 ｜｜｜ 轉 (1)｜ (2)｜(3)若
｜｜ ｜｜｜ (1)｜(2)｜(3)｜
有情｜ ｜ 如是 命 ｜ ｜ 士

Skrt. [6] *pudgalasaṃjñā*
Soghd.
235.
236. [1] 人 [2] 相
[4] 受
237. [4] |
238. [4] | [5] 想
239. [4] 更求 趣想[1]
220. 夫想 補特伽羅想 意生想摩納婆想作者想 |

Skrt. [7] *api tu khalu punaḥ Subhūte na bodhi-*
Soghd. *rtyms sywpwδ'y*
235. 復 次 須菩提 菩
236. 名 菩薩 | | | | | |
| | | | | |
237. | | | | | |
238. 雖然 | | 時 善實 不 |
239. | | 妙生 |
220. | 爲發趣 | | 乘者 | | 善現 [若][2] |

Skrt. *na kvacit pratiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ*
Soghd. *k'w 'yδ'wčw L' 'skwty w'ywn'k ZKn δβ'r δβr'y*
235. 無所 住 行於布施
236. | | | | | | |
不 著 所餘 | | | |
237. | | | | | | | |
238. 無 | 住 施 與應
239. 不 | 隨處 應行布施
220. 都無 | | | | | |

---

[1] Vielleicht falsch eingeordnet, ich kann den Ausdruck nicht identifizieren.

vā pravarteta.

則不

[5]者[6]想
[5] | [6] |
若 轉
故
| | | 當知亦爾何以故善現無有少法

---

sattvena *vastupratiṣṭhitena* *dānaṃ* [8] *dātavyaṃ*
č'wn [12] *kδry*

薩 於法 應
| 不住於事 行於布施
提(!) |著已類 而| ||
薩 ||已| || ||
| 摩訶薩 事 住 施 與應
| |住於| | | ||
| ||||||| | | ||

---

na *rūpa-* *pratiṣṭhitena* *dānaṃ*[9]*dātavyaṃ*
rty ms [13] *'wy γwnčyh L' 'skwty* *'Pnyn* *δβ'r* *δβ'rty*

所謂 不 住 色 布 施
| | | | |
| 著 |
| | |
| 色 住 施 與應
| 住 |
| |於 | 應行布 施

² Lesart: 如是.

Skrt.	*na*		*śabda-*	*gaṃdha-*	*rasa-*	*spraṣṭavyadharmeṣu*		
Soghd.	*rtms*		*'w wnyr* [14]	*'t βwδh*	*'Pny 'zβ'kh 't*	*'ps'w*	*pδkyh*	
235.	不	住	聲	香	味	觸	法	
236.	|	|	|	|	|	|	|	
			|	|	|	|	|	
237.			|	|	|	|	|	
238.	|		|	|	|	|	|	中
239.			|	|	|	|	|	
220.	|	|	|	|	|	|	|	

Skrt.		*bodhisattvena*		*mahāsattvena*						*dānaṃ*	*dātavyaṃ*		
Soghd.		*ZK pwtystβ*								*ZKw δβ'r*	*δβ'rt*		
235.		菩	薩				應	如	是	布	施		
236.		|	|				|	|	|	|	|		
		|	|				|	|	|	行	|		
237.		|	|				|	|	|	|	|		
238.		|	|	摩	訶	薩				施	與	應	
239.		|	|					|	|	布	施		乃
220.	如是	|	|	|	|	|							

Skrt.	*tiṣṭhet.*	*tat*	*kasya hetoḥ.*				*yaḥ*		*Subhūte*			*bodhisattvo*		
Soghd.	*'skwty-*	*pr'w*				*'Pny*					*kδ pwtystβ*			
235.			何	以	故						若	菩	薩	
236.			|	|	|						|	|	|	
			|	|	|			須	菩	提	|	|	|	
237.			|	|	|			|	|	|	|	|	|	
238.	住	彼	|	所	因		若	善		實		|	|	摩
239.	住		|	以	故	由								
220.			|	|	|			善		現	|	|	|	|

pratiṣṭhitena *dānaṃ* *dātavyaṃ* *evaṃ* [10] *hi Subhūte*

L' 'skwty 'Pny δβ''r [15] *δβr'y rty nwkr* *sywpwδ'y kδ*

布 施 須菩提

應 行

住 施 與應 如是此 善實

妙生

善現

---

yathā *na* *nimitta-* [11] *saṃjñāyām api* *pra-*

'yw [16] *γwnčyδ* → *k'w prγnh* *L'*

不住於 相

想

著

如 亦 不 應

至 亦[1]

應行布施

住

---

[12] *'pratiṣṭhito* *dānaṃ* *dadāti* *tasya*

'wy prγnyh [17] *L' 'skwty* *ZKw δβ'r δβ'r'y 'tšy*

不 住 相 布 施 其

無執著心 行於 是

訶薩 不 住 施 與 彼所

都無所住 而 布 施 其

---

[1] Vgl. S. 772, Anm. 2. Die Ausgabe bietet versehentlich 應.

Skrt.	*Subhūte*	*puṇyaskandhasya*			*na*		*sukaraṃ*	*pramāṇam* [13]	*udgrahītuṃ.*
Soghd.		*ZKh*	*šyr'krtyh*		*L'*			*'šm'rt* [18]	*L' prβ'yrt βwt*
235.		福	德		不		可	思	量
236.		|	|	聚	|		|	|	|
		|	|	|	|		|	數	|
237.		|	|	|	|		|	|	|
238.	善實	|		|	|		|	量	受取
239.		|		|		難		|	
220.		|	|	|	|		|	取	量

Skrt.	*diśy*	*ākāśasya* [14]		*pramāṇam*	*udgrahītuṃ.*			*Subhūtir āha.*				*no*
Soghd.	*kyr'nw*			[19] *'šm'rt*	*'Pny*	*prβ'yrt*	*β'y kt'r L'*					*L'*
235.	方	虛	空	可	思	量	不					不
236.	|	|	|	|	|	|	|	須	菩	提	言	|
	|	|	|	|	數	|	|	|	|	|	|	|
237.	|	|	|	|	|	|	|	|	|	|	|	|
238.	|	|	|		量	受取		善實			|	|
239.	|	|	|	|	知	量	|	妙生			|	|
220.	|	|	|	|	取	|	|	善現答			|	|

Skrt.	*paścim*	*ottarāsv*		(1) *adha-*	(2) *ūrdhvaṃ*	
Soghd.	*βr'š*	*'t p'šy*	*kyr'n* (8) *'t*	(9) *č'δr* (6) *'Pny*	(7) *'sky*	(1) *'Pny*
235.	西	北	方	(4) 下	(3) 上	
236.	|	|	|	(4) |	(3) |	
	|	|	|	(4) |	(3) |	
237.	|	|	|	(4) |	(3) |	
238.	後(西)	高(北)		(1) |	(2) |	
239.	西	北	|	(4) |	(3) |	
220.	|	|	|	(4) |	(3) |	

→ *tat kiṃ manyase Subhūte sukaraṃ pūrvasyāṃ*
rty nwkr sywpwδ'y 'čw ''p'y prw 'sky

須菩提 於 意云何 東
			汝			
彼何 |念 善實 可 前
妙生 | | |云| 東
佛告 善現 | | | | | |

---

hīdaṃ bhagavan. bhagavān āha. evaṃ [15] *dakṣiṇa-*
'βč'npδy γwyštr [20] *'čw w prw nšmy 't*

也 世 尊 須菩提 南
| | | 佛 言如是 | | | |
可 | | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | |
如此 | | 世尊| | | 右(南)
爾 | | 南
也 | | 善現 如是 |

---

(3) *digvidikṣu* *samaṃtād daśasu dikṣu* [16] *suka-*
(2) *prw* [21] *čtβ'r* (4) *kyr'n* (5) *krn'kh*

(1)四 (2)維
(1) | (2) |
(1) | (2) | 十 方
(1) | (2) | | |
(3)方 (4)順 (5)不 (6)疋 (7)方 普 | | 可
(1)四 (2)維 | |
(1) | (2) | 周遍 | | 一切世界

Skrt.	*ram ākāśasya*				*pramāṇam udgrahītum.*			*Subhūtir āha.*				*no*
Soghd.	(10) *ZK w'r'k ''k'č* [22] *''p't β'y*					*kt'r L'*						*L'*
235.	虛	空	可		思	量	不					不
236.	|	|	|		|	|	|	須	菩	提	言	|
	|	|	|		數	|	|	|	|	|	|	|
237.	|	|	|		|	|	|	|	|	|	|	|
238.	|	|		量	受	取		善	實		|	|
239.	|	|	|		知	量	|	妙	生		|	|
220.	|	|	|		取	量	|	善	現	答	|	|

Skrt.	*Subhūte*			*yo*		*bodhisattvo*						
Soghd.	*sywpwδ'y*				*k'δ δ* [23]	*ZK pwtystβ*						
235.	須	菩	提			菩	薩					
236.	|	|	|			|	|					
	|	|	|		若	|	|					
237.	|	|	|		|	|	|					
238.	善	實		如是如是	|	|	|	摩	訶	薩		
239.	妙	生				|	|					行
220.					|	|	|	|	|	|	都	

Skrt.	*Subhūte*	*puṇyaskandhasya*							*na sukaraṃ*	
Soghd.	[24] *ZK šyr'krtyh*				*'nywnčyδ γw KΓH*[1] *'Pny L'*					
235.		福	德		亦	復	如	是	不	可
236.		|	|	聚	|	|	|	|	|	|
		|	|	|	|	|	|	|	|	|
237.		|	|	|	|	|	|	|	|	|
238.	善實	|		|					|	|
239.		|		|					|	|
220.		|	|	|					|	|

[1] Benveniste (JRAS., 1933, 62) liest *KZNH*. Vgl. ebenda S. 66 zu Z. 24.

,hidaṃ bhagavan. [17] *bhagavān āha.* *evameva*

ʾβčʾnpδy γwyštr *rty nwkr*

也 世 尊
佛 言 如是 如是
可
如此 世尊
爾
也 佛 善現

ʾpratiṣṭhito ← *dānaṃ* *dadāti* [18] *tasya*

ʾwy prynh Lʾ ʾsty ʾskwty *ZKw δβʾr* *δβʾrty* *rtms*

無 住 相 布 施
執著心 行 於布 是
不 住 施 與 彼所
施 ← 所得
無所 而 布 施 其

---

pramāṇam udgrahītuṃ. *evaṃ hi Subhūte*

ʾšmʾrt Lʾ prβʾy [25] *rʾt βwt* *rty nwkr* *ZK sywpwδʾy*

思 量 須菩提
佛 復告
數
雖然復次時 善實
量 受取
知 量 亦 如是 善現
取

Skrt.		[19] *bodhisattva-*	*yānasaṃprasthitena*		
Soghd.		*ZK pwtystβ*			
235.		菩薩			但應
236.		丨丨			丨丨
237.					
238.	如是	丨丨	乘 發 行		
239.					
220.		丨丨		如是如不住相想	丨

Skrt.	*na nimittasaṃjñāyām api* [20] *pratitiṣṭhet.*								[22, 1]
Soghd.					*'skwty*	*rtms*			
235.					住			須菩提	
236.								丨丨丨	
							、	丨丨丨	
237.								丨丨丨	
238.	不	相	想	亦	住				
239.								妙生	
220.	←	←	←		←		佛告	善現	

Aus dieser Zusammenstellung läßt sich deutlich ablesen, daß Kumārajīvas Textfassung die Quelle für die soghdische Übersetzung ist. Denn einmal haben beide Texte eine Anzahl Stellen gemeinsam, an denen ein Stück des Wortlautes den anderen Fassungen gegenüber fehlt. Unter diesen Gesichtspunkt fallen folgende Stellen:

1. Sanskrittext S. 20, Z. 19: *yāvānkaścitsattvadhātur*(!) *prajñapyamānaḥ prajñapyate. te ca.* Wenn diese Wortgebung auch nicht in alle chinesischen Fassungen übersetzt ist, so haben sie, soweit dies nicht der Fall ist, doch eine entsprechende Wendung.

dānaṃ dātavyaṃ *yathā*

ZK ywk 'nγwn [26] *'k βwt prymyδ wkry*

如 所 教

如是行於布 施

施 與應 如

行 布 施 ←

---

tat kiṃ manyase *Subhūte*

'čw ''p'y'y *sγwpwδ'y y*

於 意云何

| | | |

汝 | | |

| | | |

彼何 | 念 善實

| | | 云何

| | | | |

---

2. Sanskrittext S. 21, Z. 4: *tatkasya hetoḥ* bis S. 21, Z. 6: *pravarteta* hat nur in Kumārajīvas und der soghdischen Übersetzung keine Entsprechung, während die Stelle in allen anderen Fassungen da ist.

3. Unbeschadet dessen, daß der soghdische und der chinesische Text Kumārajīvas da von mir nicht überein gebracht werden können, fehlen doch nur in diesen beiden Fassungen die eingeklammerten Wörter des Sanskrittextes S. 21, Z. 7: [*na*] *bodhisattvena vastupratiṣṭhitena* [*dānaṃ dātavyaṃ*]. In dieser Hinsicht stehen sie geschlossen allen anderen Fassungen gegenüber.

4. Vom Ausdrucke *puṇyaskandhasya*, Sanskrittext S. 21, Z. 12, und S. 21, Z. 18, fehlt *skandha* bloß in der soghdischen und in der chinesischen Fassung Kumārajīvas.

5. Die Wendungen: *Subhūtirāha* und *bhagavānāha* des Sanskrittextes S. 21, Z. 14, und S. 21, Z. 16/17, fehlen wie im chinesischen Texte Kumārajīvas auch im soghdischen; sie stehen darin allen anderen chinesischen Übersetzungen geschlossen gegenüber.

6. Die Wendung des Sanskrittextes S. 21, Z. 15: *samaṃtāddaśasu dikṣu* fehlt nur der soghdischen und der chinesischen Fassung Kumārajīvas.

Zum anderen stehen diese beiden Fassungen in einem Mehr an Text gegenüber Sanskrittext S. 21, Z. 3/4 (*bodhisattvasya sattvasaṃjñā pravarteta*) allein neben den anderen chinesischen Fassungen. Beide lesen hier der Reihe nach: *ātmasaṃjñā*, *pudgalasaṃjñā*, *sattvasaṃjñā*, *jīvasaṃjñā*.

Das gleiche gilt auch für die Stelle S. 72, Z. 7, des soghdischen Textes, wo dem soghdischen *γrβy ʾPny pw ptšmʾr ʾt pw ʾʾyʾm* nur im chinesischen Texte Kumārajīvas der Wortlaut genau entspricht. Es handelt sich um die Sanskritstelle S. 21, Z. 2: *evamaparimāṇānapi sattvān* (*parinirvāpya*).

Etliche andere Fälle, in denen der soghdische und der chinesische Text Kumārajīvas zusammenfallen, können deshalb nichts beweisen, weil diese Übereinstimmungen nicht nur diesen beiden Texten ausschließlich eignen.

Es finden sich nun auch auf der anderen Seite einige Stellen, wo der soghdische Text nicht oder nicht ganz mit dem chinesischen Texte Kumārajīvas übereinstimmt.

Hierunter fällt es, wenn ZZ. 6, 8, 10 des soghdischen Textes statt des chin. 衆生 nur *wʾtδʾr ʾʾzwn* steht. Weiter ist hierunter zu verzeichnen, daß *prʾw* (ZZ. 8/9 und 16) neben chin. 何以故 steht.

Ebenso wie diese Dinge sich aus soghdischer Idiomatik oder dem Recht des Übersetzers erklären können, zwar sinngemäß, aber in freier Wortgebung zu dolmetschen, so kann dies auch für Fälle derart gelten, daß etwa ein *rty nwkr* dem chinesischen Texte gegen-

über zugefügt ist, wie etwa ZZ. 15 und 22 des soghdischen Textes.

Etwas auffälliger ist es, daß Z. 24 des soghdischen Textes chin. 亦復[如是] (vor *ʾywyʾwnčyδ*) ausgelassen ist, daß sich Z. 12 des soghdischen Textes chin. 所謂 keine Entsprechung findet. Warum ZZ. 15 und 25 des soghdischen Textes chin. 應 nicht ausgedrückt ist,[1] bleibt mir unklar, zumal im zweiten Fall auch 但 im Soghdischen fehlt. Unklar ist mir, warum Z. 26 *sywpwδʾy* anders steht als in Kumārajīvas Text 須菩提; beachte den Sanskrittext.

Gar nichts anfangen kann ich mit den beiden soghdischen Stellen Z. 20: *ʾčw w* gegenüber chin. 須菩提 und Z. 12: *čʾwn kδry kʾw ʾyδʾwčw* neben chin. [菩薩]於法應無所[住行於布施]. Die letzte Stelle zumal bedarf noch der Klärung, die von den anderen chinesischen Fassungen ebensowenig gebracht wird wie von der Kumārajīvas.

Aber selbst trotz der beiden letzten Fälle bleibt es als Tatsache bestehen, daß der chinesische Text Kumārajīvas die Quelle unserer soghdischen Übersetzung ist; des beiden Texten ausschließlich und unterscheidend Gemeinsamen ist zuviel, als daß ein anderes Quellenverhältnis obwalten könnte. Es mag sein, daß der vom Soghdier benutzte chinesische Text der Übersetzung Kumārajīvas nicht in jedem Zeichen mit unserem Text übereinstimmt; für alle praktischen Fragen darf darüber nicht vergessen werden, daß beide Texte, auf das Ganze gesehen, eben doch dieselben sind.

Damit steht fest, daß der soghdische Text nicht älter als rund 400 n. Chr. sein kann. Daß wir das Originalmanuskript des Übersetzers vor uns hätten, scheint mir nach ZZ. 19, 25 ganz unwahrscheinlich zu sein; auch der Umstand, daß *βrynh* neben *prynh* im selben Satze geschrieben ist, scheint mir darauf hinzudeuten, daß ein Schreiber unser Fragment wird aus einer älteren Handschrift abgeschrieben haben. Doch ist, soviel ich sehe, über Mutmaßungen nicht hinauszukommen.

---

[1] Die chin. Sätze lauten: 應如是布施 und 但應如所教住.

In diesem Zusammenhange verdient aber die Aufmerksamkeit noch auf etwas anderes gelenkt zu werden, das bedeutsamer ist als diese Quellenuntersuchung, sich aber eigentlich zwangsläufig daraus ergibt.

Ich habe bisher drei soghdische Texte mit chinesischen Fassungen verglichen: das Dīrghanakhasūtra, das Vimalakīrtinirdeśasūtra[1] und hier die Vajracchedikā. Sie erwiesen sich alle drei als aus dem Chinesischen übersetzt. Das ist aber doch nur verständlich, wenn man unterstellt, daß die buddhistische Mission von Chinesen, nicht von Indern, getragen wurde, denn diese hätten sicher nicht aus dem Chinesischen ins Soghdische übersetzt, sondern aus dem Indischen. Der Zeit nach fiele diese von chinesischen Buddhisten unter den Soghdiern durchgeführte Missionsarbeit in die Zeit nach 400 n. Chr., soviel bisher zu sehen ist. Leider ermöglichen die Fundorte der Fragmente es nicht, weitere Schlüsse zu ziehen, denn das Vimalakīrtinirdeśasūtra ist sicher nicht die Originalhandschrift,[2] und eine Abschrift kann leicht gewandert sein. Vielleicht wird es durch den Fortgang der Untersuchung soghdisch-buddhistischer Texte ermöglicht, größere Einsichten zu gewinnen.

Es verdient in jedem Fall um so mehr im Auge behalten zu werden, ob in der Zeit von 400 n. Chr. an von China aus buddhistische Sendboten fremde Völker dem Buddhismus gewannen, als nach einer Notiz Fräulein Dr. v. Gabains auch im uigurisch-buddhistischen Schrifttum Übersetzungen aus dem Chinesischen nachzuweisen sind.[3] Die Bewegung müßte dann in breiter Front vorgetragen worden sein, und es erhebt sich die Frage, ob die damalige chinesische Politik der Westländer sich dieser Sendboten bedient hat. Zunächst aber läßt sich nur die Mission von Ost nach West unter den Soghdiern deutlicher erkennen.[4]

---

[1] Asia Major X, S. 221 ff. und S. 314 ff.

[2] Vgl. Asia Major X, S. 315 f.

[3] Vgl. SBPAW., 1934, Stück xxi (F. W. K. Müller, Soghdische Texte II, aus dem Nachlaß herausgegeben von W. Lentz), S. 541, Anm. 3.

[4] Vgl. zur ganzen Frage auch Laufer, T'oung pao, 1916, S. 4, Z. 5 ff.

Durch unsere Textzusammenstellung können wir auch sehen, daß der Sanskrittext, wie ihn Max Müller herausgegeben hat, durch Dharmaguptas Übersetzung wenigstens insofern der Zeit nach festgelegt werden wird, als er nicht jünger als rund 600 n. Chr. ist.[1] Strenggenommen kann ich dies zunächst allerdings nur für das verglichene Teilstück des Sanskrittextes S. 20, Z. 15—S. 22, Z. 1 aussagen. Dharmaguptas Fassung ist zwar für den Chinesen unverständlich, wofern er nicht den Sanskrittext daneben liegen hat, aber dafür ist sie für philologische Zwecke außerordentlich wertvoll, eben weil sie so sklavisch getreu übersetzt. Ich habe für unsere Textstelle nur folgende Unterschiede gefunden:

1. In der chinesischen Fassung Dharmaguptas fehlen: Sanskrittext 20, 16: *sattvadhātau*; 20, 19: *vā*; 20, 19: *ca*.

2. Ebenda sind zugefügt gegenüber Sanskrittext 21, 3: *bodhisattvasya sattvasaṃjñā* chin. 摩訶薩 in 菩薩 | | | 衆生想. Statt *bodhisattva iti* (21, 4) hat der chinesische Text: 菩薩摩訶薩名 [說應]; statt *bodhisattvo vaktavyo* (21, 5) bietet der chinesische Text: *bodhisattva iti vaktavyo* (菩薩名說應); statt *bodhisattvena* (21, 7) liest der chinesische Text: 菩薩摩訶薩, fügt also wieder *mahāsattvena* zu; das gleiche gilt für 21, 11/12: *bodhisattvo* und 21, 17: *bodhisattvo*, wo der chinesische Text immer: 菩薩摩訶薩 hat.

3. Statt des Relativums *yaḥ* (21, 11), *yo* (21, 17) und *yasya* (21, 5) steht in Dharmaguptas Text 若.

4. Andere Lesarten werden vorausgesetzt für Sanskrittext 20, 19: *prajñapyamānaḥ prajñapyate* (chin. 施設已); für 21, 17: *evameva* (chin. 如是如是 = *evamevaṃ*);[2] für 21, 18: *evaṃ hi* (chin. 雖然復次時善實如是 = *api tu khalu punaḥ Subhūte evam* . . .).

Diese Unterschiede sind wirklich geringfügig. Sie sind es um so mehr, als auf der anderen Seite eine Anzahl Fälle stehen, wo Dharmaguptas chinesischer und Max Müllers Sanskrittext geschlossen den anderen Fassungen gegenüberstehen. Hierunter fallen: *Subhūte*

---

[1] B. Nanjio, Catalogue, Nr. 15, und Appendix ii, Nr. 131.

[2] Außerdem wird *evamevaṃ* hinter *Subhūte* in Dharmaguptas Text wiederholt.

20, 16, das in allen anderen Fassungen fehlt; in der Wortfolge *-adha ūrdhvaṃ digvidikṣu* (21, 15) stimmt nur Dharmaguptas Fassung zum Sanskrittexte; für die Wendung: *bodhisattvayānasaṃprasthitena* (21, 19) bietet nur Dharmagupta die Entsprechung.

Darnach darf man schon sagen, daß jenes Stück des von Max Müller herausgegebenen Sanskrittextes, das unserem soghdischen Fragment entspricht, in der Zeit um 600 n. Chr. in seiner vorliegenden Form vorhanden gewesen ist; von kleinen Unterschieden belangloser Art darf bei diesem Urteile füglich abgesehen werden.

Es kann aber hier nicht meine Aufgabe sein, mich in eine textkritische Untersuchung der Vajracchedikā einzulassen. Ich habe mich hier auf die Grenzen zu beschränken, welche durch das soghdische Fragment gesetzt sind. Es obliegt mir nur noch, eine Anzahl Einzelbemerkungen zum soghdischen Texte hinzuzufügen, welche die Texterklärung betreffen und die damit meine Ableitungen stützen.

Dabei schließe ich mich der Einfachheit halber an die Reicheltsche Zeilenzählung an.

Z. 3. *nβt'k* übersetzt hier wie im Vimalakīrtinirdeśasūtra Z. 25 chin. 濕, und da dieses Wort sanskritischem *saṃsveda* entspricht, ist auch erhärtet, daß *nβt'k* im Vimalakīrtinirdeśasūtra Haupt-, nicht Eigenschaftswort ist.[1] Bei der Behandlung dieser Stelle habe ich im übrigen den chinesischen Text doch vielleicht zu eng aufgefaßt, und soghdischer und chinesischer Text sind wohl so zusammenzubringen, daß der soghdische Übersetzer den chinesischen Text verstand als: ‚in tiefliegender Feuchtigkeit'. Ich bitte dies zu Asia Major X, S. 328 (Bemerkung zu Vimalakīrtinirdeśasutra Z. 25) nachzutragen.

Z. 3 ist richtiggestellt von Benveniste, JRAS., 1933, S. 63. Ich will nur noch hinzufügen, daß *βδ'ymtyh* auch im Vimalakīrtinirdeśasūtra Z. 115 chin. 化 übersetzt. Zur Sache möchte ich verweisen auf Windisch, Buddhas Geburt, S. 184 ff.

Aus dem chinesischen Zeichen 化 erhellt wohl auch, wie *'βδ'ymtyh* zur Bedeutung: ‚Verwandlung' und ‚Wunder' (Benveniste, a. a. O.) kommen kann; das ist nach dem Chinesischen der Fall.

[1] Vgl. meine Bemerkungen Asia Major X, S. 328.

Z. 4. *pw γwnč*. Reichelts Verdeutschung: ‚ohne Körper' ist wortmäßig natürlich richtig. Der soghdische Ausdruck wird nur dann ganz verständlich, wenn man in ihm eine zwischenzeilige Übersetzung des chin. 無色 erkennt. Das übersetzt aber ganz ordentlich sanskritisches *arūpin*. Der soghdische Ausdruck *pw γwnč* heißt dann hier wie der chinesische: ‚die Körperlosen'.

Das gleiche ist über *pw 'šm'r'k* zu sagen. Der Ausdruck ist zu übersetzen: ‚die ohne Denken sind'. Der Ausdruck *saṃjñā*, welcher hinter dem chin. 相[1] und dem soghdischen *'šm'r'k* steckt, ist im übrigen recht schwierig nach seinem Inhalt zu bestimmen. Soghdisches *'šm'r'k* gibt in unserem Textbruchstück ZZ. 17, 19, 24 chin. 思 wieder, so daß Reichelts Ausdeutung des soghdischen Ausdruckes zutrifft.

Z. 5. *'zwtn* usw. Statt Reichelts Wortgebung ist wohl zu lesen: ‚(die) will ich dir so machen' usw. Benveniste, JRAS., 1933, 62: ‚je les rendrai tels que . . .'

Z. 6. Die Stelle ist schon bei Benveniste, JRAS., 1933, S. 64, richtig ergänzt. Vielleicht ebnen die nachfolgenden Bemerkungen das Verständnis der soghdischen Wortgebung noch etwas mehr.

Die ganze soghdische Fügung: *wn'kw wn'n 'Pny wysp'* (Z. 6) //////// [*nyrβ*]*'n tys'nt 'Pny wyδy'nt* entspricht als treue Wiedergabe des chinesischen Satzes genau dem sanskritischen: *te ca mayā sarve* (*'nupadiśeṣe*) *nirvāṇa* (*dhātau*) *parinirvāpayitavyāḥ*; der einzige Unterschied zwischen der chinesischen und der sanskritischen Fassung ist wirklich der, daß die passive indische Fügung der aktiven chinesischen gewichen ist. Ich würde darnach auch den soghdischen Text so wiedergeben: ‚daß sie alle . . . . . nirvanieren, vergehen'. *wyδy'nt* ist als Entsprechung für 滅度 technischer Ausdruck für *parinirvā*. Der chinesische Ausdruck 滅度 heißt eigentlich: ‚verlöschend hinübersetzen (über den Ozean des Leides)'. *wyδ'yt* übersetzt im übrigen im Vimalakīrtinirdeśasūtra ZZ. 100, 193 ebenfalls chin. 滅; das chinesische Wort bedeutet: ‚ausgehen (vom Feuer), verlöschen; zu Ende gehen, aufhören, vernichtet werden', aber nicht eigentlich ‚ver-

[1] Pelliot, T'oung pao, 1931, 462.

schwinden‘, wie Reichelt und Benveniste den Begriff fassen. *wnʾkw wnʾn ʾPny* dient zur Wiedergabe des chin. 令, welches kausative Ausdrücke bildet.

Z. 6. *rty ʾywywnčyδ γrβy* (7) *ʾPny pw ptš*[*mʾr*] *ʾt pw ʾʾyʾm wʾtδʾr ʾʾzwn wyδyʾnt rty pyšt* (8) *kδ ʾʾmtyčw ʾprsʾykʾm nyst wʾtδʾr ʾʾzwn ZKnyn wyδyʾy prw w* (9) *ny sywpwδʾy* . . . Reichelt gibt dies folgendermaßen wieder: ‚Ebenso viele zahllose und endlose Lebewesen verschwinden. Aber wenn du nach der Wahrheit fragtest, gibt es kein Lebewesen, das verschwinden würde durch ihn(?). O Subhūti …‘ Im Chinesischen steht folgendes: 如是滅度無量無數無邊衆生實無衆生得滅度者. Reichelt hat sich bei seiner Verdeutschung des soghdischen Textes durch Wallesers Übersetzung des chinesischen Textes beeinflussen lassen; da heißt es nämlich: ‚So bringe ich zum Parinirvāṇa unermeßliche, unzählige, unendlich viele Lebewesen. In Wahrheit existiert nicht ein Lebewesen, (das das)[1] Parinirvāṇa erreicht. Weshalb, Subhūti?‘

Wie sich sicher aus dem Sanskrittext ergibt — der chinesische Text allein könnte m. E. auch nicht anders aufgefaßt werden, selbst wenn der Sanskrittext nicht zur Seite stünde —, ist der erste Satz dem zweiten unterzuordnen. Der chinesische Text ist zu übersetzen: ‚Habe ich auf solche Weise unermeßliche, zahllose, endlose Lebewesen nirvanieren, vergehen lassen, so gibt es in Wahrheit (doch) die Lebewesen nicht, welche das Vergehen (im Nirvāṇa) erreichten.‘

Das steht nun auch im Soghdischen da. Man muß sich nur gegenwärtig halten, daß der soghdische Text hier den ersten, untergeordneten chinesischen Satz zwischenzeilig wiedergibt. Da eine solche Unterordnung eines vorausgehenden Satzes unter den folgenden im Chinesischen keines formalen Kennzeichens bedarf, fehlt es auch im soghdischen Satze. Der sanskritische Satz ist konzessiv zu übersetzen: ‚wenn auch, wiewohl …‘. Die Reicheltsche Verdeutschung des Soghdischen ist abzuändern. Zwischen ‚viele‘ und ‚zahllose‘ wäre

---

[1] Die erste Klammer ist durch ein Korrekturversehen an der falschen Stelle stehengeblieben; es soll heißen: ‚das (das)‘, im Chinesischen steht 者.

bei Reichelt ein Komma zu setzen, da im Soghdischen zwischen *rty* und *'pw ptš[m'r]*: *'Pny* steht. *'ywywnčyδ* bezieht sich nicht auf die folgenden Maßangaben, sondern auf die Ausführungen, die in unserem Texte vorhergingen: so, wie es geschildert wurde. Statt ‚fragtest' wird besser übersetzt: ‚fragen wirst' oder ‚fragen möchtest, solltest'. Statt ‚verschwinden würde' ist zu lesen: ‚das verginge, vergehen könnte'.

Diese Stelle und das nachfolgende *prw w ny* sind schon von Benveniste, JRAS., 1933, 62 und 64, behandelt und z. T. berichtigt worden. Ich möchte dem nun nur noch hinzufügen, daß dem soghdischen *prw w* hier und Z. 16, wo es auch Reichelt bereits mit ‚denn' übersetzte, im Chinesischen 何以故 entspricht. Ob dafür eine andere Textfassung anzunehmen ist? Ich glaube, man wird eher mit einer freieren Übersetzung im Soghdischen zu rechnen haben, weil die Wortgebung für diese Stelle des Textes recht gut gesichert ist. Vgl. übrigens Z. 8 des soghdischen Textes und chinesische Fassung (實) und meine Bemerkungen zu Vimalakīrtinirdeśasūtra Z. 72, Asia Major X, S. 347. Die zweite soghdische Stelle beweist auch, daß *w* tatsächlich nur Zeilenfüller ist.

Um zusammenzufassen, so würde ich vorschlagen, den soghdischen Text folgendermaßen zu übersetzen: ‚Und vergehen auf solche Art und Weise viele und zahllose und endlose Wesen, es ist gleichwohl, wenn du nach der Wahrheit fragen solltest, kein Lebewesen, welches (*ZKnyn*) vergehen könnte. Denn, Subhūti, wenn . . .' Ich möchte glauben, daß darnach auch Benvenistes Übersetzung zu berichtigen sei.

Z. 9. *βrynh* neben *prynh* (Z. 10) ist ein schönes Beispiel für den Zusammenfall des durch *β* und des durch *p* dargestellten Reibelautes; man darf so etwas nicht dem Übersetzer, sondern nur dem Abschreiber zumessen. Beide Schreibungen heißen in diesem Zusammenhang nicht ‚Zeichen', wie Reichelt das Wort übersetzt, sondern als Übersetzung von chin. 相 = 想 = *saṃjña* ist es hier mit ‚Begriff' oder ‚Vorstellung, Idee' oder dergleichen wiederzugeben. Vgl. Benveniste, JRAS., 1933, 64.

Z. 10. *mrtymk* = 人 wird hier in diesem Zusammenhange wohl nicht so recht deckend durch Reichelts ‚Mensch' wiedergegeben; es

entspricht als philosophischer Begriff gewiß *pudgala*, und es ist damit der Inbegriff dessen gemeint, was als ewig und unzerstörbar im Menschen erachtet wird. Sagen wir also einmal, um uns rasch zu verständigen, Seele.

Z. 10. Es ist doch auffällig, daß dem chin. 衆生 im Soghdischen nur *w'tδ'r ''zwn* entspricht. Man kann der soghdischen Wiedergabe im Deutschen vielleicht so gerecht werden, daß man statt Reichelts ‚das Zeichen des Lebewesens' liest: ‚die Vorstellung vom Lebewesen' (als Inbegriff des Unvergänglichen, Seienden).

Z. 10. *'yt'wk'* (11) *prynh* bedeutet als Übersetzung von chin. 壽者相 = *jīvasaṃjñā*. Es ist also zu übersetzen: ‚die Vorstellung, der Begriff des Lebensprinzipes' (als Inbegriff des Ewigen, Dauernden). Ich glaube, man darf nach dieser Stelle *'yt'wk'* mit chin. 壽 gleichsetzen. 壽 heißt eigentlich: ‚langes Leben'.

Ich möchte zum Abschlusse vorschlagen, die soghdische Textstelle von Z. 8 (*prw w*) an bis hierher folgendermaßen zu übersetzen: ‚Denn, o Subhūti, wenn der Bodhisatva die Vorstellung vom Ich und die Vorstellung der Seele und die Vorstellung vom Lebewesen und die Vorstellung des Lebensprinzips hat, dann ist er kein Bodhisatva.' Benvenistes Ausführungen, JRAS., 1933, 64, dürfen darnach ergänzt, seine Übersetzung berichtigt werden.

Z. 11/12. Die Wendung: *č'wn* (12) *kδry k'w 'yδ'wčw* verstehe ich nicht.[1] Der chinesische Text bietet: 於法應無所住 [住行於布施]. Ich kann vorläufig die ausgehobenen soghdischen Wörter nicht mit chinesischen gleichsetzen; vor allem schwierig scheint mir das *č'wn kδry* zu sein.

Zu Wallesers Übersetzung möchte ich bemerken, daß 法 hier *vastu* ist,[2] also nicht mit Dharma übersetzt werden kann.

Ob der chinesische Text Kumārajīvas hier eine Lücke enthält, insofern die Worte: *pratiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ*, die hinter *vastu*[3] stehen, fehlen? Reichelt scheint der soghdische Text nicht in Ordnung

[1] Vgl. Benveniste, JRAS, 1933, 64.

[2] Vgl. auch Rahder, Glossary, unter: *vastu*.

[3] In F. M. Müllers Ausgabe (An. Ox. I, 1) S. 21, Z. 7.

zu sein.[1] Sein Verweis auf Vimalakīrtinirdeśasūtra Z. 185 ist zu streichen, da Reichelt diese Stelle mißverstanden hat.[2] Vielleicht verdient doch die zweite der von Benveniste (JRAS., 1933, 64) vorgetragenen Auffassungen den Vorzug; dann entspräche 無所.

Z. 12. *L' 'skwty*. Soviel ich sehe, übersetzt *L'* hier chin. 無; diese Entsprechung ist zwar beispielsweise auch aus dem Vimalakīrtinirdeśasūtra (ZZ. 99/100, 105, 179) zu belegen, die Sachlage bleibt aber trotzdem nicht recht durchsichtig, weil in derselben Wendung *L' 'skwty*, die ZZ. 13, 14, 16 in anscheinend gleicher Verwendung steht, *L'* chin. 不 wiedergibt. Dies ist gleichermaßen Z. 17 der Fall, wenn dă dem Chinesischen auch eine andere indische Ausdrucksweise zugrunde liegt, nämlich *apratiṣṭhito* statt des sonstigen *na* .... *pratiṣṭhitena*. Z. 23 entspricht *L' 'sty 'skwty* als stumpfsinnig genaue Zwischenzeilenübersetzung des chin. 無住 skrt. *aprasthito*. Es ist also auch von dieser Seite her keine Sicherheit zu gewinnen, wie der soghdische Text wortmäßig mit dem chinesischen gleichzusetzen sei; ich glaube zunächst, daß *L'* Z. 12 chin. 無 vor 住 entspricht.

So, wie der chinesische Text dasteht, nämlich: 菩薩於法應無所住行於布施所謂, würde man ihn wohl folgendermaßen auffassen: ‚Der Bodhisatva darf im realen Objekt nichts haben, worauf er fußt, (und so) das Gabenspenden ausüben, d. h. . . .' Das hat aber so seine Schwierigkeiten, weil nach dem sanskritischen Text 應 auf die Entsprechung für *dānaṃ dātavyaṃ* (行於布施) zu beziehen ist. Doch ist auch dies wieder kein sicheres Erkenntnismittel, weil in den weiteren Fällen, wo unserer chinesischen Übersetzung *dātavya* zur Seite steht, 應 fehlt. Vorerst sehe ich nicht ab, wie der chinesische Text anders aufgefaßt werden könnte, als ich es getan habe; ich kann also auch Wallesers Übersetzung nicht aufnehmen.[3] Sie ist, wofern Wallesers chinesischer Text nicht anders lautet als meiner, nicht haltbar.

---

[1] Reichelt, S. 72, Anm. 4.

[2] Vgl. meine Bemerkungen Asia Major X, S. 316.

[3] Bei Reichelt, Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums, Teil ii, S. 72.

Die Sachlage scheint mir die zu sein, daß zuerst ausgeführt wurde, der Bodhisatva dürfe alle Vorstellungen von einem Ich, wie immer sie schattiert seien, nicht haben; jetzt wird ausgeführt, daß auch die Realität des Objektes für ihn nicht besteht. Der Text geht also von der inneren zur äußeren Welt weiter. Dies letztere wird des weiteren durch die sechs Objekte der Sinneswahrnehmung noch ausgelegt. Wie läßt sich nun dazu der soghdische Text in Bezug setzen, und können die Unsicherheiten der Texterklärung, welche für Reichelt bestehen blieben,[1] irgendwie aufgehellt werden?

Aus Reichelts Übersetzung ist leider nicht zu entnehmen, wie er *ZKn* (hinter *w'γwn'k*) auffaßt. Neben unserer Wendung: *wγ'wn'k ZKn δβ'r δβr'y* steht Z. 13: *'Pnyn δβ'r δβ'rty*, Z. 14/15: *'Pny δβ''r δβr'y*, Z. 15: *ZKw δβ'r δβ'rt*, Z. 17: *ZKw δβ̣'r δβ'r'y*, Z. 23: *ZKw δβ'r δβ'rty*. Daraus ist zu entnehmen, daß der Akkusativ *δβ'r* entweder ohne Artikel steht, oder, wenn der bestimmte Artikel gebraucht wird, dieser die Form *ZKw* für den Akkusativ hat. Das stimmt also zu den Beobachtungen, die ich über *ZKw* im Vimalakīrtinirdeśasūtra Asia Major X, 331 niedergeschrieben habe. *ZKn* wird dann Z. 12 schwerlich bestimmter Artikel zum Akkusativ *δβ'r* sein können. Vielmehr wird man die Wendung nach Vimalakīrtinirdeśasūtra Z. 28/29 ausdeuten müssen, wo es heißt: *yw'r ny ZKw wtγy 'Pny sr'yβt'm γr'yky'* (29) *w'γwn'k w'tδ'r ''ẓ'wn βwt ZKny ZKw pwt'n'k δrm ptr'yzt*,[2] d. h. als: ‚ein solcher, der'. Der soghdische Text wäre m. E. zu übersetzen: ‚der *č'wn kδry k'w 'yδ'wčw* nicht fußt (ist) ein solcher, der Gabe spenden soll'. Im Soghdischen ist die Negation in dieser Wendung immer zu *'skwty* gezogen; das wird vor allem aus den Fällen ZZ. 13, 14, 16 deutlich.[3] Diese Beziehung herzustellen, ist aus einer chinesischen Wendung wie 不住色施布

---

[1] Vgl. Reichelts Übersetzung, S. 72, und die wörtliche Wiedergabe in Anm. 4.

[2] Der entsprechende chinesische Text lautet: [如是見無爲法入正住者。終不復能生於佛法耳]煩惱泥中乃有衆生起佛法耳.

[3] Vgl. oben S. 141.

heraus sehr leicht möglich, doch ist m. E. diese Auffassung des Chinesischen vom Sanskrit aus abzulehnen. Da wird die Verneinung zu *dānaṃ dātavyaṃ* zu stellen sein. Das halte ich deshalb für sicher, weil im Sanskrittexte S. 21, Z. 11/12, das verneinte *pratiṣṭhita* mit Alpha privativum ausgedrückt wird.[1] Die Zeichen sind in den chinesischen Übersetzungen wohl nicht unbeeinflußt durch die sanskritische Vorlage gestellt worden.

Formal ist damit im Aufbau des Textes folgende Verschiebung verbunden: statt des indischen: ‚wer A unterstellt, soll nicht geben' wird geboten: ‚wer A nicht unterstellt, soll geben'. Vgl. dazu Rosenberg, OLZ., 1929, 196, über die soghdische Entsprechung für *advaita*. Ich glaube, Benveniste, JRAS., 1933, 64, klärt die im Texte liegenden Schwierigkeiten nicht. Für die einzelne Aussage macht das inhaltlich nicht viel aus, aber für den Aufbau des Textes ist die zweite, soghdische Wendung m. E. ungeschickt. Für *'skwty* ist statt Reichelts ‚weilt' als Bedeutung in diesem Zusammenhang ‚basieren, fußen auf' anzusetzen. Freier würde ich übersetzen: ‚als wahr unterstellt'. Es entspricht jedenfalls *prati-stha*.

Z. 12/13. Nach diesen Ausführungen ist der Satz: *rty ms* (13) *'wy γwnčyh L' 'skwty 'Pnyn δβ'r δβ'rty* wörtlich zu übersetzen: ‚der nicht auf dem Körper (*rūpa*) fußt, gibt Gabe', freier: ‚wer keinen realen Körper als wahr unterstellt, spendet Gaben'.

Z. 13. *'w* steht statt *'wy*. Vgl. Benveniste, JRAS., 1933, 65.

Z. 14. *pδkyh* = 法 = *dharma* heißt hier nicht: ‚Gesetz', wie Reichelt den Begriff wiedergibt, sondern bezeichnet in diesem Zusammenhang die Objekte des sechsten Sinnes, des *manas*. Die Deutung Wallesers ist richtig, die Übersetzung F. M. Müllers, SBE. xlix, 114, ist irrig. Das Kompositum ist als Dvandva aufzufassen. Die Auffassung des Soghdiers (vgl. Benveniste, JRAS., 1933, 65) ist, soviel ich ausmachen kann, sachlich unmöglich; er muß den Text mißverstanden haben.

---

[1] *yo . . . bodhisattvo 'pratiṣṭhito dānaṃ dadāti,* chin. 若菩薩不住相布施.

Z. 15. Ich glaube, daß der Fortgang der Ausführungen deutlicher wird, wenn man *rty nwkr* übersetzt: ‚und nun, Subhūti'. In diesem Satze des indischen Textes ist der Übergang von dem, der nicht geben soll, zu dem, der geben soll, enthalten.

Das chinesische Wort 相 nun kann *saṃjñā*[1] und *nimitta* heißen, das soghdische *prynh* kann damit auch die zweite Bedeutung annehmen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß *prynh* hier *nimitta* wiedergibt, weil dies das Unterscheidende ist. Nach der Ausdeutung dieser Stelle bestimmt sich auch die Auffassung von *prynh* in den ZZ. 16 und 23. (Im Sanskrittext entsprechen die beiden Stellen 21, 12 und 21, 17.)

Wenn der Ausdruck *nimitta* hier als Abschluß der vorausgehenden Ausführungen genommen werden darf, dann wird er vielleicht als ‚charakteristisches Merkmal, Phänomen, Erscheinungsform'[2] zu übersetzen sein: ‚So nämlich, o Subhūti, ist vom Bodhisatva, dem großen Wesen, eine Gabe zu geben, daß er nicht einmal auf der Idee der charakteristischen Merkmale, der Erscheinungsform fußt.' Von dieser Deutung aus scheint es mir möglich zu sein, zur Auffassung der kutschäischen Übersetzung zu kommen, welche das Geben in die Erscheinungsformen des Schenkers, Beschenkten und des Geschenkes auflöst, wohl nur als Beispiel für die Sache.

Ich würde nach allem den soghdischen Text zu übersetzen vorschlagen: ‚Und nun, o Subhūti, wenn der Bodhisatva die Gabe gibt, fußt er so nicht auf dem charakteristischen Merkmal der Erscheinungsform.'

Z. 17. *δ'r'y*, das Reichelt mit ‚(er) gibt' übersetzt, ist wohl eine Konjunktivform: ‚geben sollte'.

Z. 17. *šyr'krtyh* wird besser mit ‚Verdienst' (福德 = *puṇya*) als mit ‚Guttaten' übersetzt. Das gilt auch für Z. 24 und Vimalakīrtinirdeśasūtra Z. 181.

---

[1] Siehe oben zu Z. 9.

[2] Siehe auch de Harlez, Vajracchedikā, Sonderdruck aus Journal Asiatique, 1892, S. 15 und Anm. 2.

Z. 17/18. *L' 'šm'rt L' prβ'yrt.* Dem *prβ'yrt*, das in dieser Formel noch mehrmals vorkommt,[1] entspricht im Chinesischen 量 in der Formel 不可思量. Das chin. 量 heißt eigentlich: ‚ermessen', der Ausdruck: 不可思量 heißt wörtlich übersetzt: ‚es kann denkend, durch Denken nicht ermessen werden'. Reichelt setzt die Bedeutung ‚ermessen' für das soghdische Wort wohl nach dem Chinesischen an. Ist das soghdische Wort sonst in dieser Bedeutung belegt? Vgl. Benveniste, JRAS., 1933, 63, der es mit ‚décrit' übersetzt.

Z. 19. Wie hier und Z. 22 die soghdischen Sätze abzutrennen sind, ist inzwischen schon von Benveniste, JRAS., 1933, 65, richtig erkannt worden. Es erübrigt sich nur, dem noch hinzuzufügen, daß sich die soghdische Wortgebung als zwischenzeilige Übersetzung der chinesischen Doppelfrage erklärt. Im chinesischen Texte steht beide Male: 虛空可思量不.

Z. 20. *'čw w.* Im Chinesischen fehlt eine Entsprechung, dafür aber steht im Chinesischen 須菩提 = *Subhūte*, was im Soghdischen fehlt. Ich verstehe *'čw w* nicht. Hat der Abschreiber einen Fehler für *sywpwδ'y* des Originalmanuskripts gemacht oder weitergeschleppt?

Z. 21. Wie immer zu lesen sein mag, die Stelle *prw* (20) *čtβ'r kyr'n krn'kh* (?) kann nur heißen: ‚in den vier Zwischenhimmelsrichtungen'. Der Ausdruck entspricht chin. 四維 = *vidiś*. Ich glaube, man braucht sich Benvenistes Zweifeln über den Sinn der Stelle nicht anzuschließen (JRAS., 1933, 66).

Z. 22. Statt ‚dann' ist vielleicht besser ‚und nun' zu lesen (*rty nwkr*).

Z. 23. *L' 'sty 'skwty*, das Reichelt übersetzt: ‚nicht ist, weilt' muß als sklavisch zwischenzeilige Übersetzung von 無住 = *apratiṣṭhito* aufgefaßt werden. 無, das hier nur Alpha privativum wiedergeben soll, ist in seiner vollen verbalen Bedeutung gefaßt und mit *L' 'sty* wiedergegeben; dahinter ist dann die Wortübersetzung für 住 = *pratiṣṭhita* noch mit *'sk'wty* gegeben. Ich glaube, daß Reichelts

[1] ZZ. 19, 24/25. Der Ausdruck kommt positiv und negativ vor. Z. 22 wird ohne ersichtlichen Grund 可思量 mit *''p't β'y* übersetzt.

Übersetzung darnach abgeändert werden darf in: ‚wenn der Bodhisatva nicht auf dem unterscheidenden Merkmal fußt . . .'. Benvenistes Erklärung, JRAS., 1933, 65, wird darnach zu berichtigen sein.

Z. 25. Statt ‚also' lies ‚und nun' (*rty nwkr*). Freier wäre zu übersetzen: ‚weiter'.

Z. 25. Ich verstehe *ZK* vor *sywpwδ'y* nicht, es liegt doch im Chinesischen und Sanskrit ein Vokativ vor. So faßt auch Reichelt den Ausdruck; leider ersieht man nicht, wie er mit dem Artikel fertig wird, der doch sonst eigentlich nicht vor dem Vokativ steht. Vielleicht liegt im Soghdischen ein Schreibfehler vor; dann könnte das soghdische Manuskript, das Reichelt herausgegeben hat, wohl nur die Abschrift eines Schreibers sein.

Z. 25 ist inzwischen durch Benveniste, JRAS., 1933, 66, richtig erklärt; die soghdische Satzfügung ist als zwischenzeilige Übersetzung des chin. 如所教 zu verstehen.

Dr. Madkours Dissertationen.[1]

Von

Tj. de Boer, Haag.

Die beiden in der Fußnote genannten Pariser Doktorarbeiten mit je einer Empfehlung von den Lehrern des Verfassers v. d. Bergh und Massignon sind jetzt im Buchhandel erschienen.

Dr. Madkour, der dem Dār al-ʿUlūm in Kairo seine arabische Vorbildung verdankt, hat sich in Paris, speziell unter der Führung von Lalande, Massignon und van den Bergh, mit den Methoden, Hypothesen und Resultaten europäischer Wissenschaft vertraut gemacht. Von Herzen mehr Philosoph als Philologe und Historiker, gesteht er, der Geschichtschreiber der Philosophie interessiere sich am meisten für die folgerichtige und vollständige Entwicklung der Systeme, aber, so fügt er hinzu (s. Fārābī, S. 10), die Untersuchung der ursprünglichen Quellen der Systeme sei doch der grundlegende Teil seiner Aufgabe.

Das ist nun für den Historiker der muslimischen Philosophie eine recht schwierige Aufgabe. Wenn er ihre Geschichte vollständig darstellen will, hat er eine wenigstens vierfache Aufgabe: erstens soll er neben indischen und persischen Einflüssen das platonisch-aristotelische Denken in hellenistischer Überlieferung (mit Recht betrachtet Verf. dies als Hauptquelle) gründlich kennen; zweitens die Rezeption und weitere Ausbildung der Überlieferung im Zu-

---

[1] L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications. Analyse puisée principalement à un commentaire inédit d'Ibn Sînâ. Préface de M. S. van den Bergh. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1934 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). VIII + 302 pp.; La Place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane. Préface de M. L. Massignon. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1934. VIII + 254 pp.

sammenhang mit der islamischen Kulturentwicklung darstellen; drittens den Einfluß der muslimischen Philosophie auf die christliche Scholastik bestimmen; viertens auch nach Analogien in der Entwicklung der neueren Philosophie (z. B. bei Descartes, Spinoza und Leibniz) suchen.

Es versteht sich, daß ein solches Programm nur durch ein Zusammenwirken von verschieden vorgebildeten Forschern ausgeführt werden kann. Was den ersten Teil seiner Aufgabe betrifft, ist Verf. von vielen Vorgängern abhängig, für den dritten Teil stützt er sich hauptsächlich auf die ausgezeichneten Arbeiten von Etienne Gilson und hinsichtlich des vierten Teiles kommt er nicht über einzelne vage Vermutungen hinaus. Das schließt keinen Tadel ein; es ist vielmehr anzuerkennen, daß Verf. im allgemeinen seine Autoritäten richtig gewählt hat.

Die im ganzen vorzügliche Leistung Dr. Madkours ist also nach seiner Darstellung der innerislamischen Entwicklung zu werten. Das ist für ihn, wie er schon in den Titeln hervorhebt, auch in der Ausführung die Hauptsache. In seiner Hauptthese hat er zum ersten Male eine gute allgemeine Übersicht von dem Studium der aristotelischen Logik auf Grund arabischer Quellen gegeben, hauptsächlich nach einem inedierten Kommentar Ibn Sīnā's. Er hat die löbliche Absicht, diesen Kommentar — es handelt sich um den ersten Teil des enzyklopädischen Werkes ‚al-S͟hifā'' — zu veröffentlichen. Die wissenschaftliche Bearbeitung der muslimischen Philosophie mit der Logik anzufangen, ist geschichtlich gut begründet. War doch die Logik nicht nur der Anfang jedes philosophischen Studiums, sondern oft das Ganze desselben. Dazu wurde im Laufe der Zeit, weit mehr als Physik und Metaphysik, die aristotelische Logik auch von Theologen und Juristen anerkannt.

In seiner zweiten Dissertation (Thèse complémentaire) hat Verf., sofern das erhaltene, bzw. zugängliche Material es erlaubt, die Stellung Fārābī's als des eigentlichen Begründers der islamischen Philosophie genauer als es bis jetzt der Fall war und mit kritischem Quellennachweis bestimmt. Es ist oft schon vermutet worden,

aber hier wird es genügend erwiesen, daß es inhaltlich betrachtet eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den Lehren Fārābī's und Ibn Sīnā's gibt.

Beide Arbeiten zeichnen sich aus durch eine glückliche Verbindung von tiefgehendem Verständnis der arabischen Quellen mit klarem Ausdruck und völliger Beherrschung der philosophischen Terminologie im Französischen. Die Ausnahmen sind selten: so ist mir z. B. der Gebrauch von ‚discursion' im Gegensatz zu ‚intuition' aufgefallen (Organon, S. 82 und 191). Soweit mir bekannt ist, verwendet der Franzose immer ‚pensée discursive'.

Wie eine Jugendkrankheit akademischer Dissertationen muten die vielen Druckfehler an. Gewissenhaft gibt Verf. am Schlusse seiner Arbeiten eine große Anzahl Verbesserungen, aber beide Listen lassen sich leicht verdoppeln. Es lohnt sich nicht, Zeit und Raum daran zu verschwenden: der interessierte Leser verbessert die Fehler mit oder ohne Wissen und mag sich im ersteren Falle seines Scharfsinnes freuen. Lieber möchte Rezensent sein Interesse an der Arbeit des jungen Gelehrten mit einigen sachlichen Bemerkungen bezeugen.

In seiner Studie über das Organon, S. 37, 119 f., 133 f., 206 ff., weist Verf. im allgemeinen hin auf die Rolle Galens als Vermittlers der eklektischen griechischen Logik. Doch wird sein Einfluß auf die arabische Logik mit der Bemerkung, S. 207, Galen sei mehr Mediziner als Logiker, nicht aus der Geschichte gestrichen. Zur vorläufigen Orientierung über die logische Stellung dieses Mediziners sind u. a. zu empfehlen: J. von Müller, Über Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis (Abh. d. K. bayer. Akad. d. Wiss. I. Cl. XX. Bd. II. Abt.), München, 1895; und K. Kalbfleisch, Über Galens Einleitung in die Logik (Abdruck aus dem XXIII. Suppl.-Bd. d. Jahresber. d. class. Philologie, S. 681 ff.), Leipzig, 1897.

Auf S. 60 redet Verf. von دلالة = Wortbedeutung. Dasselbe Wort wird aber auch synonym gebraucht mit دليل, das gewöhnlich Indizienbeweis bedeutet. Die Lehre vom Indizienbeweis (دليل, استدلال), die freilich bei Theologen, Astronomen und Medizinern einen größeren Platz beansprucht als bei den Philosophen, wird, soweit ich

sehe, vom Verf. gar nicht erwähnt. Jedenfalls fehlt im Register beider Arbeiten ein Hinweis auf دليل.

Auf S. 133 und 240 (vgl. Fārābī, S. 193, Note 4) wird der Mediziner Rāzī gerühmt, ohne aber Näheres über ihn zu bringen. Zur Bestimmung seiner logischen und erkenntnistheoretischen Stellung findet sich einiges in meinem De Medicina mentis van den arts Rāzī (Meded. K. Ak. v. Wet., Afd. Letterk. Dl. 53 A), Amsterdam, 1920, und in De Wijsbegeerte in den Islam, Haarlem, 1921, Seite 66 ff.

Wenn Verf. (S. 195, Z. 7 v. o.) vom Schlußsatz des Syllogismus sagt: نتيجة = συμπέρασμα, ist das sachlich richtig; aber der arabische Terminus ist wahrscheinlich die Übersetzung des stoischen, durch Galen vermittelten ἐπιφορά.

S. 249 ff. wird in einem besonderen Kapitel die aristotelische Methodik in der muslimischen Theologie und Rechtswissenschaft behandelt. Es könnte da z. B. noch ein kurzer Abschnitt über die Logik der Mediziner hinzugefügt werden. Siehe u. a. Mas'ūdī, Les prairies d'or, Paris, 1861 ff., IV, 40; VII, 172 ff.

Zum Schluß ein paar Bemerkungen zu der Dissertation über Fārābī. Auf S. 8 oben läßt Verf. den vielfachen Gebrauch des Syllogismus in der Theologie mit Ash'arī anfangen. Daß aber schon vor ihm das demonstrativ-logische Denken Eingang im Kalām fand, berichtet Ash'arī selbst in seinem Makālāt (ed. Ritter, I, 51 ff.). Siehe dazu jetzt Art. Naẓar in der Enz. d. Islām.

Auf S. 235 werden die lateinisch erhaltenen philosophischen Schriften al-Kindī's, zum ersten Male 1897 von A. Nagy herausgegeben, verzeichnet. Verf. fügt hinzu, daß, wie schon Nagy bemerkte, die dritte von den vier kleinen Abhandlungen großenteils den Ikhwān al-Ṣafā' gehöre. — Daß aber die vierte Abhandlung, einem Schüler Kindī's zugeschrieben, von Anfang bis Ende nichts anderes ist als die Übersetzung der XIII. Risāla (Zählung Dietericis in seinem Auswahl, II, S. 376 ff.) der Ikhwān, wurde von mir nachgewiesen im Art. Zu Kindi und seiner Schule (Arch. f. d. Gesch. d. Philosophie, 1899, S. 177 f.).

Seine Studie über Fārābī schließt Dr. Madkour mit diesen Worten: L'histoire de la philosophie musulmane toute entière n'a pas encore dépassé l'étape des hypothèses et des solutions incomplètes. Nun, abgeschlossen wird unsere Arbeit nie. Aber erfreulich ist es, hier sagen zu können, daß in den besprochenen Erstlingsschriften unser Wissen von der islamischen Philosophie vielfach berichtigt und erweitert wird.

New books sent to the editor.

Laurence Binion, The Spirit of Man in Oriental Art. Being the Charles Elliot Norton Lectures delivered in Harvard University 1933–34. Cambridge, Mass., 1935. Harvard University Press. $4.

Dr. Binion knows Oriental art, and he understands it. Moreover he is able to communicate his understanding to the reader. His lectures are not learned discussions of history and motives, but a fine analysis based on an intuitive feeling of art's nature and aims. The educated reader will feel that he becomes initiated into a new and fascinating world, and the scholar will be thankful for illuminating remarks, and his eyes will often be opened and his mind widened. He will feel that the author has frequently succeeded in drawing his attention to important features which are too easily overshadowed by the numerous technicalities to which he often directs his attention. The text is illustrated by no less than seventy excellent plates.

Jules Bloch, L'indo-aryen du Veda aux temps modernes. Paris, 1934. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 5 Rue de Tournon.

This is the first attempt at a comprehensive historical treatment of Indo-Aryan languages, from the earliest times and down to our day, their phonetical system, declension and conjugation, with some syntactical remarks. The author is one of those very few who are thoroughly conversant not only with Sanskrit and Prakrit, but also with the modern vernaculars, and he is besides an accomplished comparative philologist. We have therefore got an extremely valuable treatise, abounding in interesting and suggestive remarks, and everywhere showing the author's masterly grasp of the numerous problems. It is often possible to disagree with his

explanations, but even then we have to acknowledge the soundness of his reasoning and the unbiassed presentation of facts. It is a pity that the printing has been rather unsatisfactory. An unusually long list of misprints has been issued subsequently, and even that does not register all cases and it is not itself absolutely free from misprints.

Maurice Bloomfield, Franklin Edgerton and Murray Barnson Emeneau. Vedic Variants. A Study of the Variant Readings in the Repeated Mantras of the Veda. Vol. III. Noun and Pronoun Inflection. Philadelphia, 1934. Special Publication of the Linguistic Society of America.

In this volume Professor Edgerton, ably assisted by Doctor Emeneau, continues the analysis of Bloomfield's Vedic Variants, this time dealing with the inflexion of nouns and pronouns. The vast material has been arranged in such a way that it becomes possible in each case easily to ascertain the state of things in every detail, and now it becomes evident how important Bloomfield's collectanea are for our understanding of Vedic grammar. To a great extent the variants are due to the floating nature of Vedic tradition and do not throw much new light on the actual phonetic and grammatical development. But sometimes the case is different, e. g. with regard to the fem. terminations *ai* and *ās*, including the use of *ās* in the dative which the authors are the first to point out. Very welcome are the collectanea about ĭ and ŭ bases. With regard to the variants *rātrī*, *rātrīḥ* and *rātriḥ* it is perhaps worth considering that several Prakrit dialects seem to point to an old form *rātī*. The volume, like its predecessors, contains many welcome contributions to the interpretation of difficult passages, for which we are very thankful, even when we are inclined to disagree. And it is a great pleasure to peruse a book which is so remarkably free from misprints. But what is the RV adjective *iṣa*, p. 150.? The authors have not avoided any trouble in order to make their work thoroughly reliable, and they have succeeded.

E. Benveniste et L. Renou, Vṛtra et Vṛϑragna. Étude de mythologie indo-aryenne. Paris, 1934. Imprimerie Nationale. Cahiers de la Société Asiatique.

The collaboration of two distinguished French scholars has resulted in an excellent essay. A careful analysis of the sources has led them to the result that there was not an old Aryan myth about a demon Vṛtra slain by an ancient god. There was an old god Vṛtraghna, the destroyer of resistance rather than the victor of attacking foes, and the Indian myth is a later development, due to a combination of several inherited tales with new, partly borrowed elements. The argument seems to me to be well put and to be of fundamental importance. Some details will certainly be contested. Thus I cannot admit that the form *Ošlagno* for *Vṛtraghna* found in Kuṣāṇa coin legends is Saka, *ošlo* standing for *olšo* < *vṛtra*. Aryan *-tr-* does not become *š* and *r* does not become *l* before *š* in Saka, and even the change of *r* to *l* before *s* and *z*, *ś* and *ź* is probably later than the Kuṣāṇa coins. Nor do I believe that *Indra* is borrowed from the Hittites. Both the initial *i* and the *d* have their parallels in *ἀνήρ-ἀνδρός*, and the base *nar* is used as a verb on Indian soil and not only in Hittite. Exception can also be taken to other details, but the whole essay will retain its value and be invaluable for our further advance in the elucidation of the common Aryan substratum underlying Indian and Iranian civilization.

Walther Schubring, Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt. Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 7. Berlin und Leipzig, 1935. Walter de Gruyter & Co. Mk. 22.00.

Professor Schubring is thoroughly at home in the vast literature of the Jainas and about their religion, a rare accomplishment. His book is throughout based on the original sources, and these are quoted, so that the reader will always know where to look for further information. The account is scrupulously careful, and by means of the good indices it is easy to find out about every detail

concerning the history, the tenets, and the religious literature of the Jainas. When the interpretation is doubtful, we learn where other scholars have dealt with the same question, and we also get a comprehensive and up-to-date survey of Jaina research work. What we have before us is thus a compendium, of exceptional completeness, which will be absolutely indispensable to everybody who wants to take up the study of Jainism, or, as the author prefers to say, Jinism, in its entirety or concerning some detail. The interpretation of the numerous details is always based on intimate knowledge and sound judgment, and it is made possible for us to check it and to form our own opinion. The result may be that we feel compelled to disagree, but then we are thankful to the author for referring us to the sources. I shall only mention one detail, because the common European view has here been largely resented by the Jainas. The mention of *bahuyaṭṭhiya maṃsa* and *bahukaṇṭaga maccha* "meat" or "fish, with many bones" in the Āyāraṅga has usually been interpreted so as to imply that it was, in old times, allowed to eat meat and fish, and this interpretation is given on p. 173. In the Review of Philosophy and Religion, Vol. IV, No. 2, Poona, 1933, pp. 7 f., Professor Kapadia has however published a letter from Professor Jacobi of the 14th February 1928, which in my opinion settles the matter. Fish of which the flesh may be eaten, but the scales and bones must be taken out was the school example of an object containing the substance which is wanted in intimate connexion with much that must be rejected. The words of the Āyāraṅga are consequently technical terms and do not imply that meat and fish might be eaten.

The Pravacana-sāra of Kunda-kunda Ācārya together with the commentary, Tattva-dīpikā, by Amṛtacandra Sūri. English Translation by Barend Faddegon. Edited with an Introduction by F. W. Thomas. Cambridge, 1935. University Press. Jain Literature Society Series, Vol. I. 15/–.

The first volume of the Jain Literature Society has been very well chosen. Kundakunda is one of the most famous Digambara

teachers, and his stanzas as well as Amṛtacandra's commentary give a good exposition of the leading tenets of the system. The translation is a real translation, where also the numerous technical terms have been done into English, with the originals within parenthesis. And it has been executed with great care and thorough understanding, as we would expect from a scholar like Faddegon; and he has, moreover, been able to consult the learned editor, who has so often proved himself to be intimately acquainted with all branches of Indian philosophy. It is possible to disagree about details. Thus I do not understand why *dharmādharmābhyām ātato lokaḥ, śeṣau pratītya kālo* (p. 100) is an anacolouthon. But usually we accept the explanations with conviction. The forms *iyrati, iyrat, iyrataṣ*, pp. 54 f., are unknown to me.

Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad, traduite et annotée par Émile Senart. Collection Émile Senart 9. Paris, 1934. Société d'édition « Les Belles Lettres ».

Like the translation of the Chāndogya-upaniṣad, which appeared in 1930, the rendering of the Bṛhad-āraṇyaka has been edited by Foucher, and to him and to Renou are due the introduction and the Sanskrit text with critical notes. Text and translation are printed on opposite pages, an excellent arrangement which enables us to enjoy the beautiful translation and, at the same time, to check it. Apart from all philological reasons, this small book will be welcome to all those who remember, with gratitude and veneration, the noble scholar to whom it is due.

Rudolf Otto, Die Urgestalt der Bhagavad-gītā. Die Lehrtraktate der Bhagavad-gītā. Tübingen, 1934—35. J. C. B. Mohr. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 176 u. 179.

In these two small pamphlets we have an interesting attempt to reconstruct the original Bhagavad-gītā and to analyse its different sections. The author tries to show that we have to do with an original part of the great epic, and not with an old treatise of bhakti religion subsequently incorporated into it. The aim was from

the very beginning to inculcate that Arjuna must do his duty as a kṣatriya, without any other thought than that God's will is the supreme law, which will be realised even if the individual man refuses to do the part allotted to him. I shall not try to submit this view to a critical examination, which would occupy much more space than both treatises together. But scholars and others will read them with benefit and enjoy the lecture.

L'Īśvaragītā le chant de Śiva. Texte extrait du Kūrma-purāṇa. Traduit du Sanskrit par P.-E. Dumont. Baltimore. The John Hopkins Press. Paris. Paul Geuthner.

The Īśvaragītā well deserves to be published separately, and Professor Dumont has brought together what is available for the constitution of the text and added a careful translation and numerous valuable notes. The old editions are, however, unsatisfactory, and only new manuscript material can enable us to correct the numerous wrong readings and arrive at a full understanding of the text. In such circumstances it is easy to understand that the translator himself often doubts the exactness of his renderings.

Luigi Suali, Gotama Buddha. Bologna. Nicola Zanichelli, 1934. Storia delle religione. Vol. 10.

Ten years ago appeared Professor Suali's L'Illuminato, Milano, Treves, 1925, an excellent account of the Buddha legend, which was also translated into German. His new book deals with Buddhism as a religion and a philosophical system and with the founder's development and life from a critical point of view. It shows his intimate knowledge of the various problems which have played such a prominent rôle in the learned discussion of the last decennia, and also his rare faculty of writing about intricate questions in a clear, perspicuous and agreable style. His view mainly agrees with that of scholars like Stcherbatsky, Rosenberg, Obermiller, &c., to whom he acknowledges his indebtedness, and he also mentions, with just appreciation, the excellent book of Tuxen. It is a pleasure to follow him through the labyrinth of Buddhist thought, and the educated

reader will be thankful to him because he follows the lead of Stcherbatsky's school in giving clear and intelligible translations of the various terms instead of retaining the Indian expressions.

Junyu Kitayama, Metaphysik des Buddhismus. Stuttgart. W. Kohlhammer, 1934. Veröffentlichungen des orientalischen Seminars der Universität Tübingen, 7.

This study is chiefly based on Vasubandhu, and the author has tried to elucidate his system by means of Tibetan and Chinese sources, and often also applied a general critical analysis, with discussion of problems which interest modern buddhists. He has added a translation of Vasubandhu's Viṃśatikā, apparently without knowing Professor Lévi's rendering of the text. The latter is certainly superior to Mr. Kitayama's, whose rendering of Sanskrit terms and analysis of the text often seem to be more inspired by Chinese commentaries than by a thorough study of the Sanskrit original. Thus the beginning of the 12th Kārikā *ṣaṭkena yugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṃśatā* does not furnish any foundation for the author's remarks about a central atom attracting six others, and an Indologist will not easily accept the translations of *pramāṇa* "Erkennen," p. 28 and "Wahrnehmung," p. 258.

Luise Hilgenberg, Die kosmographische Episode im Mahābhārata und Padmapurāṇa. Textgeschichtlich dargestellt. Stuttgart. W. Kohlhammer, 1934. Bonner orientalistische Studien, H. 4.

A critical analysis of the cosmographic text in the Bhīṣmaparva of the Mahābhārata and Adhyāya 3–9 of the Padmapurāṇa, with a comparison of the parallel portions of other Purāṇas. The result is that this text is a recasting of what the Purāṇas have embodied in their text, and that the Padmapurāṇa version seems to be older than that of the Mahābhārata.

V. R. Ramachandra Dikshitar, The Matsya Purana. A study. University of Madras, 1935.

The author is inclined to trace the various traditions contained in this Purāṇa back to a very remote age. According to his view

the ancient flood legend is of Indian origin, and the different Avatāras represent each "a distinct stage in the story of evolution of life" in rather close accord with the results of modern science. "Again it appears that there were people in ancient India who could study and understand the language of the birds and the beasts," though such knowledge "was the privilege only of a few, and was not shared by all." Other parts of the study are more in accord with the views generally held by other scholars.

K. A. Nilakantha Sastri, The Cōḷas. Vol. I. To the accession of Kulōttunga I. University of Madras, 1935.

A careful and comprehensive study, based on all available sources, with references and a valuable list of the numerous inscriptions utilized in the book.

Lajwanti Rama Krishna, Les Sikhs. Origine et développement de la communauté jusqu'à nos jours (1469–1930). Préface de M. Sylvain Lévi. Paris, 1933. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneve, 5 Rue de Tournon.

In his preface, M. Sylvain Lévi tells us that the authoress belongs to a Hindu family of the Panjab, connected with Sikh families, and it is evident that she takes a keen interest in Sikh religion and in the history of the Sikhs, an interest which she is able to impart to the reader. Her attitude is anti-English, and it is inavoidable that the reader is not always convinced by her arguments. But then we have so many treatises on the Sikhs written from the other view-point. Numerous quotations from the Ādi Granth are given, with a French translation, which does not always satisfy us. The transliteration does not seem to follow the same principles as we are accustomed to.

Himansu Bhusan Sarkar, Indian influence on the literature of Java and Bali. Greater India Studies No. 1. Calcutta, 1934. Greater India Society.

The great rôle which India has played in the civilization of Java and Bali must necessarily interest the modern Indian, and it is not to be wondered at that Mr. Sarkar has wished to lay the results of the investigations of Dutch scholars in a handy form before his compatriots. His own knowledge of the subject is evidently secondhand, and he has not been able to utilize every contribution made by European savants.

K. Wulff, Chinesisch und Tai. Sprachvergleichende Untersuchungen. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XX, 3. København. Levin & Munksgaard, 1934.

I cannot do more than to draw the attention of scholars to this important study. It contains a careful and unbiassed analysis of the phonetical system of various Tai languages and also of Chinese, and general remarks about the relationship between Tai and Chinese. Of considerable interest is the statement that Tai seems to be more closely connected with the form which Chinese had in the T'ang period than with the older stage which Karlgren has been able to trace. Important is also the discussion of the problem whether infixes have played a considerable rôle in Tai and Chinese.

K. Wulff, ‚Musik' und ‚Freude' im Chinesischen. Ibidem XXI, 2.

At the hand of the Chinese character which is used for "music" and "joy" the author discusses the connexion between these two terms and notions in Ancient Chinese and finds an interesting support of his theory about the use of infixes.

F. B. Butavand, L'énigme lydienne (Les inscriptions de Sardes). Paris, 1935. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve. 50 pp.

The author, who has formerly found fragments of the Odyssey in the Agram mummy inscription, has this time been able to trace passages of the Avesta in Lydian inscriptions. *Saristrošλ* is *Zarathushtra*, *išaś* is *Ashi* and *alarmaś* is *Ahuramazda*. Can anybody still entertain any doubt?

Zur Homonymie im Altindischen.

Von

J. Gonda, Utrecht.

Bekanntlich hat man schon längst eingesehen, daß Wort-Gleichklang Wortschwund zur Folge haben kann. Diez z. B. verweilte bei dieser Erscheinung in seiner Grammatik.[1] Aber erst die sprachgeographischen Forschungen Gillièrons haben auf das Verhältnis zwischen Homonymie und Wortschwund ein klares Licht geworfen. Er hat in vielen Fällen das letale Wirken der Homonymie und die Erscheinung der Wortvermeidung feststellen oder doch wahrscheinlich machen können, dabei auch erkannt, daß nicht die Homonymie an sich, sondern die aus derselben hervorgehende Möglichkeit einer Verwechslung zum Schwund eines Ausdruckes führen kann. Diese tritt ein ‚pour les mots engagés dans les mêmes chemins de la pensée'.[2] Auch außerhalb des Gebietes der romanischen Sprachwissenschaft hat man es schon einige Male unternommen, die Ansichten der französischen Sprachgeographen für die Wortforschung fruchtbar zu machen. Ich erinnere an den Aufsatz Meillets, Sur les effets de l'homonymie dans les langues indo-européennes,[3] wo er u. a. äußert: ‚tantôt l'homonymie a entraîné l'élimination de certains mots ou de certaines racines, tantôt elle a déterminé des différences de formations.' Vgl. auch den kurzen Aufsatz von Singer, (Paul-Braune,)

[1] Diez, Grammatik der romanischen Sprachen, I, 53.

[2] Gilliéron et Roques, Études de géographie linguistique, p. 150, angeführt von Dauzat, La géographie linguistique, p. 65.

[3] Bibliothèque de l'École des hautes études; CCXXX (Cinquantenaire), Paris, 1921, S. 169 ff.

Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 48 (1924), S. 132 ff.

Hier wollen wir dem Einfluß der Homonymie auf den Wortuntergang und ihrer Rolle bei der Entwicklung der Formenlehre im Altindischen nachgehen, ohne jedoch eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes zu beabsichtigen. Wir sind uns dabei bewußt, daß mehrere Beispiele ganz unsicher sind und es vielleicht immer bleiben werden, daß das Wirken der Homonymie oft nicht mehr als eine Möglichkeit ist, um den Schwund gewisser Wörter oder das Auftreten einer abweichenden Form zu erklären.

Wegen einer Anzahl lautlicher Erscheinungen (idg. *a*, *e*, *o* > altind. *a*, verschiedene Herkunft des *h* u. a.) sind im Altindischen viele Fälle von Homonymie zu erwarten.

Fälle von Wortschwund scheinen häufig zu sein.

I.

Zu *gadati* ‚sprechen, sagen' (spätved. usw.) gehört *gada-* ‚Rede', ist jedoch sehr selten, vielleicht wegen *gada-* ‚Krankheit' (zwar ziemlich spät belegt, doch wahrscheinlich alt: *agada-* ‚gesund', ṚV. +); *gadā-* ‚Spruch' ist ebenfalls äußerst selten, wegen *gadā-* ‚Keule'?; *nigada-*, ‚eine laute Rezitation', mit einigermaßen technischer Bedeutung, begegnet öfters (ohne Homonyme). Im älteren Vedischen besteht *gárta-*, ‚Wagenkasten', im jüngeren und später *gárta-*, ‚Grube, Grab'. Vgl. auch *jará-* (ṚV.) ‚Ruf, das Rauschen' und *jarā-* (V. +) ‚Alter' (s. u.). — Das im ṚV. öfters belegte *damá-* ‚Haus' ist verschwunden. ‚Das Wort hat im Sanskrit keine andere Ableitung als von *dam* [„zahm sein"]' P. W.; man hat längst eingesehen, daß es mit gr. δόμος, lat. *domus* ‚Haus' auf die Basis *demā-* ‚aufbauen' zurückzuführen ist, von der nur dieses Wort und *damya-* ‚im Hause befindlich' sich im Altindischen eine kurze Weile erhalten haben. Die zur Basis *d^e/_omā-* ‚zähmen, bändigen' gehörenden Wörter (etwaige Identität, Boisacq, Dict. étym. de la langue grecque[2], 196, n. 4, ist hier gleichgültig) dagegen sind im Altindischen häufig vertreten: *dama-* ‚Selbstbezähmung' (spätved. +), auch ‚Züchtigung', *damana-* ‚zähmend,

das Zähmen', *dāmyati* (Br.), *dānta-* (Br. +) usw. — Von den verschiedenen Wörtern *dāru-* ist nur ‚Holzscheit' lebensfähig. — ‚Bogen' heißt *dhánuṣ-*, *dhánvan-* n., im Vedischen ein Suppletivparadigma (vgl. Wackernagel, Altind. Gr. III, S. 318). ‚Schon im AV. dringt *dhanuṣ-* weiter vor . . ., und nach den Saṃh. verschwindet *dhánvan-* im Simplex ganz, während es als Bahuvrīhi-Hinterglied bis in die klassische Zeit bestehen bleibt; daneben kl. *-dhanuṣ-*' (Wackernagel, a. a. O.); ‚in der späteren Sprache können wir mit Ausnahme von zwei Fällen . . . diese Form (d. h. *dhanvan*) nur am Ende eines adj. comp. nachweisen' (P. W. s. v. [1)]*dhanvan*; vgl. die Belege). Daneben stehen *dhánu-* f. und *dhánvan-* n. ‚trockenes Land'; ‚. . . seit dem AV. kommt aber nur noch *dhánvan-* vor (zur Scheidung vom Homonym, bei dem *dhánvan-* zurücktritt)' (Wackernagel, S. 319). — *Gara-* (zu *girati* ‚verschlingen') heißt m. ‚Trank, Gifttrank', [2)]**gara-* (zu *gr̥ṇāti* ‚anrufen usw.') nur in *abhigara-* ‚Loblied'. Das ved. (AV. +) *nivāta-* n. ‚Sicherheit', m. ‚ein undurchdringlicher Panzer' lebt später nur fort in *Nivātakavaca-*, m. pl., Name einer Klasse dämonischer Wesen (‚dessen Panzer undurchdringlich ist'); *nivāta-* n. ist (Br. +) ‚ein vor Wind geschützter Ort' oder ‚Windstille'. Im R̥V. standen aber *avāta-* ‚ohne Wind' und *avāta-* ‚unangefochten, unüberwindlich' nebeneinander. — ‚Das Wohnen, Übernachten', *nivāsa-* (auch ‚Aufenthaltsort') ist ep. und kl. häufig, ebenso *nivāsin* ‚wohnend usw.', die Homonyme ‚Kleidung' und ‚gekleidet' sind jedoch selten. Waren auch *niśānta-* ‚Wohnung' und *niśānta-* ‚Tagesanbruch' (beide selten) einander ein Hindernis? Ved. *pāka-*, adj. ‚sehr jung; einfältig', subst. ‚das Junge eines Tiers, Kind' (Lexx.), scheint aus der Sprache geschwunden zu sein wegen *pāka-* ‚das Kochen, Reifen, Verdauung usw.' (V. +). R̥V. *pāyu-* ‚Schützer, Hüter' ist wohl geschwunden wegen *pāyu-* ‚After' (Vāj. S. +).[1] — Merkwürdig scheint auch folgendes: *doṣa-* ‚Fehler, Verbrechen' (äußerst häufig): *doṣā-* ‚Abend' (f., häufig; m. sehr selten; vgl. auch Wackernagel, a. a. O.

---

[1] Afranz. *conil*, *conin* ‚Kaninchen' < lat. *cuniculus* wurde wegen afranz. *con* < lat. *cunnus* vermieden und durch *rabot* ersetzt; vgl. Gamillscheg, Die Sprachgeographie, 1928, S. 44.

S. 283, 286) — *pradoṣa-* ‚gestörter Zustand' (sehr selten), *pradoṣa-* ‚Abend' (m., häufig). — Das Adjektiv *prasū-* ‚gebärend, fruchttragend' ist schon im ṚV. belegt, das verwandte *sūti-* ‚Geburt usw.' später (Br.), *prasūti-* ‚das Erzeugen, Gebären usw.' erst nachvedisch; in den Brāhmaṇas und Sūtras bedeutet *prasūti-* ‚Anregung'; *prasava-* ‚Zeugung' ist etwas früher belegt, in den ältesten Texten aber heißt *prasava-* ‚Anregung, Förderung'; daneben das technische *prasava-* (V.) ‚das Keltern des Soma'. — Ist *bhūman-* n. ‚Erde, Welt' (ṚV., AV., Sū.) geschwunden wegen *bhūman-* m. ‚Menge, Fülle usw.' (V+)? — Das Nom. ag. *mātar-* ‚einer, der mißt, metitor' war wegen *mātar-* ‚Mutter' nicht lebensfähig, ebensowenig **ratha-* ‚Ergötzen' (vgl. doch *manoratha-* ‚[Herzensfreude,] Wunsch') wegen *ratha-* ‚Wagen'.

Neben ṚV. *mās-* ‚Fleisch' steht z. B. ved. *māṃsapácana-* ‚zum Kochen des Fleisches dienend'; schon im ṚV. begegnet *māṃsá-* n. ‚Fleisch', das seit AV. geläufig ist: der *-m-* ist uridg. : got. *mimz* n. ‚Fleisch', apr. *mensā* usw. Ein homonymes Wort war *mās-* ‚Mond, Monat', ved. sehr geläufig. Auch hier stand uridg. ein Nasal vor dem *s*, vgl. gr. (lesb.) *μηνν-*; lat. G. Pl. *mēns-um*, got. *mēna* ‚Mond' usw.; im altind. NSg. ist also Schwund des *n* vor *s* anzunehmen (vielleicht schon idg.[1]); die nasallose Form wird von hier aus verallgemeinert sein. Später spaltet sich *mās-* in *más(a)-* ‚Monat' (schon in späteren Teilen des ṚV.) und *candrá-mas-* ‚Mond', letzteres geht außerdem in die *-as*-Flexion hinüber. Vgl. dazu Wackernagel, Altind. Gr. III, S. 249 f.

Gelegentlich gibt es Übergang von gewöhnlichen *ā*-Stämmen in die *-as*-Formen (vgl. Wackernagel, Altind. Gr. III, S. 284), ‚weil sie an geläufige Wurzelnomina erinnern'; ‚z. B. bildet v. *medhā́-* f. „Einsicht" im Anschluß an die Komposita auf *-dhā́-* den NSg. m. *su-medhā́-ḥ* „weise" (v. oft) . . .' (Wackernagel); *sumedhas-* begegnet

---

[1] Vgl. J. Schmidt, K. Z. 26, 340: ‚Auch abulg. *měsęcǐ* „Monat" kann für idg. *mēs* zeugen, muß es aber nicht'. Über den Nasalschwund in *mens-* ‚Fleisch', Schmidt, a. a. O.: die nasallose Form ist älter als die Sprachtrennung, wegen lit. *mėsà*; dies aber ebenfalls aus idg. *mens-*, Trautmann, Balt.-Slav. Wtb. 178. Dann schon im Idg. Ausweichung der Homonymie?

auch später; vgl. auch *alpamedhas-* ,dumm' (z. B. Kaṭhop.), *durmedhas-* ,dumm' (,von den Grammatikern für die allein gültige Form angesehen' P. W., vgl. Pāṇini 5, 4, 122; episch und Bhāg. Pur. selten auch *durmedha-*), *satyamedhas-* (Mbh.). Daneben aber: *aśvamedha-* ,Roßopfer' (VS., TS. +), *gṛhamedha-* ,Hausopfer', *gomedha-* (neben *gavāṃ medhas-*) ,Kuhopfer', *tura(ṅ)gamedha-*, *vājimedha-* ,Roßopfer', *naramedha-*, *nṛmedha-*, *puruṣamedha-* ,Menschenopfer', *pitṛmedha-* ,Opfer, den Vätern dargebracht', u. a. *Harimedhas-* ist ein Name Viṣṇu's oder Kṛṣṇa's, Mbh. 12, 12864 begegnet jedoch *Harimedha-*: . . . *Vāsudeva Sarvachandaka Harihaya Harimedha Mahāyajña*; der Name wird von Nīlakaṇṭha erklärt mit ,*aśvamedha-*', der Kommentator zum Bhāg. Pur., im P. W. angeführt, erklärt dagegen *Harimedhas-*: ,*saṃsāraṃ harati medhā yasya*'! Das Wort ist m. E. ebensogut *aśvamedha-* gleichzusetzen. In diesem Namen hat *-medhas-* ,Opfer' sich erhalten, obwohl ein deutliches Streben nach Unterscheidung sich erkennen läßt. Im Vedischen und später ist *medha-* ,Opfer', daneben aber auch, obgleich selten, *medhas-* (Br. Sū.). Über das Schwanken der Brāhmaṇas zwischen *médha-* m. (*-medha-*) ,Opfer' und *médhas-* (*-medhas-*) n., vgl. auch Caland, The Śatapathabrāhmaṇa in the Kāṇvīya Recension, I, 40. — Ist aber z. B. *yātar-* ,die Frau des Bruders des Gatten' nur wegen Gleichklang mit *yātar-* ,der auf einem Marsche befindlich ist, Wagenführer usw.' ungeläufig? Auch die griechischen und lateinischen Entsprechungen begegnen nicht oft: *ἐνατέρες*, *ianitrices* ,(zweier) Brüder Ehefrauen'.

,Das Brüllen, Dröhnen', *rasana-* n., ist ein seltenes Wort, *rasana-*, n. ,Geschmack(organ), Empfinden' ist viel häufiger belegt. Wegen *vana-* ,Wald, Baum' scheint *vana-* ,Verlangen' (*vanoti*) nicht lebensfähig gewesen zu sein (vgl. P. W. VI, 667; vgl. auch *vanin-*, P. W. VI, 676). Ob auch *vāṇī-* ,Rohr' (ṚV.) wegen *vāṇī-* ,Musik', ist m. E. ganz unsicher; weniger unsicher z. B. *vāri-* ,Ort, wo Elefanten eingefangen werden' (Kālid. Ragh. 5, 45: *gajabandhanasthānam*, Mallinātha, vgl. auch Schmidt, Nachträge, S. 325, vermutlich zu *vṛṇoti*, wie *āji-*, AV. 13, 2, 4, zu *ajati*, Whitney, Gr. § 1155 a), wegen *vāri-* ,Wasser'. Die Wörter *viruj-* ,Schmerzen verursachend'

und *viruj-* ‚frei von Leiden' sind einander hinderlich gewesen, wie auch *viśaṅkā-* ‚Bedenken, Besorgnis, Zögern' und *viśaṅkā-* ‚Abwesenheit aller Besorgnis' (nur in dem viele sprachliche Raritäten aufweisenden Bhāg. Pur.). Derartiges auch anderswo. Auch *vīti-* ‚Genuß, Freude' und *vīti-* ‚Scheidung'?

Wie es scheint, war neben *veda-* ‚das Wissen' kein Platz für *veda-* ‚Besitz' (vgl. P. W. VI, 1358), wohl aber für *veda-* ‚ein besenförmig gebundener Grasbüschel, zum Fegen usw. gebraucht'; Möglichkeit einer Verwechslung besteht hier nicht. Im ältesten Vedischen findet sich *vedana-* n. ‚Erwerb, Gut'; *pativedana-* n. heißt ‚das Verschaffen eines Gatten' (AV.); die Bedeutung ‚das Habhaftwerden' ist später noch bekannt, vgl. Mbh. 5, 2572 C.: *śāśvatatvād Anantaś ca Govindo vedanād gavām* (sc. *ucyate*), es scheint sich aber speziell erhalten zu haben in der Bedeutung ‚das Heiraten' in der Smṛtiliteratur[1]: Manu 3, 44 *utkṛṣṭavedana-*, 9, 65 u. a.; daneben *vedanā-* n. (mitunter f.) ‚Erkenntnis, Wissen'; f. (mitunter n.) ‚Schmerz'. *Vyūḍha-* (*vi-ūh-*) heißt ‚verschoben, verzogen' (z. B.: *daśarātra-*, *prātaranuvāka-*, vgl. P. W. VI, 1484), ‚auseinandergezogen, breit, ausgebreitet' (Br., Sū.); nachvedisch scheint nur die Bedeutung ‚breit' in beschränkter Verwendung zu begegnen: *vakṣasi vyūḍhe* (Rām.), *vyūḍhoraska-* (ep.), *bhujāntare vyūḍhasujātarūpe* (Rām.). Dagegen scheint *vyūḍhā* ‚geheiratet, verheiratet' in der ältesten Literatur nicht vorzukommen.

Nur im Vedischen begegnet das Wort *saṃvid-* ‚Erwerb, Besitz', daneben das Homonym *saṃvid-* ‚Bewußtsein, Einverständnis usw.', episch usw. sehr geläufig. Ebenso scheint *savana-* n. ‚das Antreiben' wegen *savana-* ‚Kelterung (des Soma)' geschwunden zu sein. Das Ppp. *suta-* ‚gekeltert, gepreßt', s. m. ‚der gebraute Somatrank', ist vedisch öfters, später auch dann und wann zu belegen und durch seine Ergänzungen im Satz (z. B. Mbh. 14, 277 *pibasva somaṃ sutam adya taṃ mayā*) zu unterscheiden von *suta-* ‚Sohn'. Obgleich zu

---

[1] Vgl. z. B. Dauzat, La géographie linguistique, p. 70: ‚Ainsi la *somme* (du latin *sagma*) au sens de bât a disparu devant l'homonymie de *somme* (addition, . . . lat. *summa*), mais est demeurée dans « bête de somme »'.

√*su-*, *sū-* ‚zeugen' gehörige Formen schon im Ṛ V. begegnen, wird *suta-* ‚Sohn' (und *sutā-* ‚Tochter') vom P. W. erst nachvedisch verzeichnet; das Wort *sūnu-* ‚Sohn' aber, das ebenfalls schon im Ṛ V. vorkommt, ist, wie es mir scheinen will, episch und klassisch weniger häufig. Ist weiter *sūti-* ‚die Kelterung des Soma' (vgl. P. W. VII, 1161) ungeläufig wegen *sūti-* ‚Niederkunft, Geburt'? Und *hava-* ‚Opfer' (nur von Lexikographen erwähnt) wegen *hava-* ‚Ruf'? Dagegen erscheint *havya-* ‚zu rufen, anzurufen' nur in der älteren vedischen Literatur, *havya-* n. ‚Opfergabe' auch später, dann aber ‚überaus häufig in Verbindung mit *kavya-*'. Die Homonyme *homan-* ‚Opfer' und ‚das Rufen' sind beide sehr selten und alt (Ṛ V.); *hotrā-* ‚Priesteramt (der Hotraka)' und *hotrā-* ‚Anrufung' begegnen beide ziemlich oft.

Das Wort *edha-* m. ‚Brennholz' begegnet öfters in der vedischen und nachvedischen Literatur. Daneben steht (zu *edh-*, *edhate* ‚gedeihen, glücklich sein') *edhatu-* ‚Gedeihen, Wohlfahrt', eine seltene Formation (Whitney, Gr. § 1161 d); auch *edhas-* n. ‚Brennholz' begegnet (AV. +) öfters, *edhas-* ‚Gedeihen' sehr selten (nur im Komp.). Das Verb *edhate* findet sich häufig vom Feuer: z. B. Rām. 2, 63, 44 *na tvām anudahet kruddho vanam agnir ivaidhitaḥ*, Mbh. 3, 11796 *tejorāśiṃ dīpyamānaṃ hutāśanam ivaidhitam*; Mbh. 1, 7155 *nivardhadhvaṃ jvalanā ivaidhamānāḥ*. Auch von anderen Sachen, welche sich mit der Wirkung des Feuers vergleichen lassen, z. B. Bhāg. Pur. 1, 8, 26 *janmaiśvaryaśrutiśrībhir edhamānamadaḥ pumān.* Vgl. 1, 17, 25 *taṃ jighṛkṣaty adharmo 'yam anṛtenaidhitaḥ kaliḥ.* Dieser Text hat zwar, 3, 11, 30, von Gewässern *edhita-* ‚angeschwollen', und auch anderswo begegnet *edhita-* öfters in der Bedeutung ‚groß geworden, aufgewachsen, gestärkt usw.'. Aber die Stelle Bhartṛhari 1, 90 *madanajvālā rūpendhanasamedhitā*, ‚die Flamme der Wollust, vom Brennstoff der Schönheit erstarkt (oder: entzündet)' z. B., kann den Gedanken nahelegen, daß *edhita-*, *samedhita-* von *edhas-* usw. beeinflußt und dann und wann für das Partizip eines Kausativs **edhayati* angesehen worden ist.

Die Wörter [1]*ādhi-* ‚Pfand, Depositum' und [2]*ādhi-* ‚Sorge', Seelenleiden' bestehen nebeneinander. Aber neben [2]) begegnet in

der vedischen Literatur auch *ādhī-*, außerdem steht es fast immer im Plural und verbindet sich sonst gern mit *vyādhi-* ,Krankheit, körperliches Leiden': *ādhivyādhipraśamanam*, Mbh. 3, 69.

Die Wörterbücher verzeichnen: [1]*variṣṭha-* ,der weiteste' (*uru-*), neben [2]*variṣṭha-* ,der beste'; [1]*varīyaṃs-* ,weiter, breiter', neben [2]*varīyaṃs-* ,besser, beste'. Aber [1]*variṣṭha-* ist fast nur vedisch zu belegen, [2]*variṣṭha-* spätved. (Upan.) und besonders episch usw.; [2]*varīyaṃs-* ebenso (,*varīyāṃs-* « meilleur » se substitue ép. à *vara-*, par normalisation, et comme pendant à *variṣṭha-* véd. issu de *vṛ-*', Renou, Gr. sanscr., S. 238), [1]*varīyaṃs-* finde ich nur vedisch belegt. — Homonyme sind auch *vāma-* ,lieb, schön; zugetan' und *vāma-* ,link'. Ersteres ist schon im ṚV., letzteres erst in Br. belegt, aber episch und klassisch geläufig, während *vāma-* ,schön' in der nachvedischen Literatur vorzugsweise in Zusammensetzung zu stehen scheint: *vāmalocana-*, *vāmākṣī-* usw., *vāmoru-*, *vāmabhāṣiṇī-*; *vārita-vāma-* u. a.

,La persistance et la réapparition de nombreux mots à *l* indo-européen obligent à admettre leur survie dans la langue réelle. Leur extrême rareté dans le Rgveda est critère moins de dialecte que de style; leur caractère ou leur emploi familier y est visible; leur rareté relative en sanskrit classique même est un signe de la force de la tradition brahmanique' (J. Bloch, L'Indo-Aryen, S. 73). Dennoch ist *vāla-* die geläufige Form des mit lat. *ad-ūlāre*, *-ī* ,anwedeln; schmeicheln' verwandten Wortes für ,Schweif(haar), Haarsieb'; es begegnet AV., TS. usw. und ist episch und klassisch häufig; *vāra-*, die Nebenform, finde ich nur ṚV., AV. (und in gramm. und lex. Schriften); *udvāra-* TS. und TBr.; vielleicht geschwunden wegen des in mehreren Bedeutungen vorliegenden, zu *vṛṇīte* ,wählen' gehörigen *vāra-* (,[Gegenstand des Wunsches], die an jemand kommende Reihe; Mal').

Wörter, die durch ihre Ergänzungen voneinander geschieden sind, wird man nicht leicht verwechseln. Im Altindischen liegen zwei Wörter *sāman-* vor (vielleicht drei, dazu aber Geldner, Der Rigveda übersetzt und erläutert I, S. 186); ersteres heißt ,Gesang; die zu

singendem Vortrag eingerichteten vedischen Verse': *sāmabhiḥ stūyamānaḥ*, — *gīyamānaḥ*; *arkaḥ sāman gāyatrī* usw.; letzteres ,freundliches Entgegenkommen, Freundlichkeit': *sāmapūrvaṃ vacaḥ*, *sāma dānaṃ bhedo daṇḍaḥ*, *śivena sāmnā vinayena ca*. Selbstverständlich ist dann und wann ein Mißverständnis möglich. Vgl. z. B. K.S.S. 6, 54, wo ein dummer Brahmane, ein Chandoga, Rezitator der Sāman-Lieder, dem man geraten hat, mit Goldstücken und *sāman-* (,Freundlichkeit' usw.) der Hetäre Caturikā seine Aufwartung zu machen, *sāman-* falsch auffaßt und den Sāmaveda zu rezitieren anfängt.

In mehreren Fällen existieren homonyme Wörter nebeneinander.

Die älteste vedische Literatur besitzt *āśas-* f. ,Verlangen, Hoffnung'; dieses Wort ist aber in die *ā*-Form übergegangen; der Nom. Sing. *āśā* begegnet im Śat. Br. (der Acc. Sing. *āśām* Ath. V.), die klassische Literatur hat nur *āśā-* (Wackernagel, Altind. Gr. III, S. 283). Dieses *āśā-* besteht nun ungehindert neben *āśā-* ,(Himmels-) gegend'. — *Kara-* heißt ,machend', ,Hand', ,Lichtstrahl', ,Abgabe, Tribut'; die Möglichkeit einer Verwechslung ist jedoch gering, es sei denn, daß der Autor absichtlich Doppeldeutigkeit wünscht. Ebenso *dhārā-* ,Strom, Guß' und *dhārā-* ,Schneide, Klinge'. Auch *dhīra-* ,beständig; entschlossen' klassisch neben *dhīra-* ,klug, weise; geschickt', obwohl nicht immer leicht zu entscheiden; *dhairya-* ,Standhaftigkeit, Ausdauer' ist jedoch ungleich häufiger als *dhairya-* ,Besonnenheit' (Vāj. Saṃh. 30, 6[?], Kāṭh.). Vgl. auch *māna-* m. ,Selbstgefühl, Stolz' (m., ausnahmsweise n.) ,Ansehen, Achtung usw.' und *māna-* n. ,das Messen; Maß'; *yama-* ,Zwilling' und *yama-* (jedoch fast nur in der Bedeutung) ,Selbstbezwingung'; *yava-* m. ,Korn, Gerste', pl. ,Gerstenkörner' und (ved.) *yava-*, m. pl. *pūrvapakṣāḥ* ,die ersten Monatshälften'; *vayas-* ,Vogel' (AV. +) und *vayas-* ,Kraft, jugendliches Alter usw.' (ṚV. +); *śakti-* ,Speer' und *śakti-* ,Vermögen, Fähigkeit, usw.', auch wohl *śastra-* n. Bezeichnung einer Rezitation und *śastra-* n. ,Messer, Schwert'.

II.

Die vedische Literatur kennt [1]*yu-* ‚abhalten, wehren, trennen' und [2]*yu-* ‚(ver)binden usw.'. Zur ersten Wurzel gehören *yuyóti*, *yúchati*, zur zweiten *yáuti*, *yuváti*. Eigentliche Kollision nur (im Intensiv und) im Verbaladjektiv *yutá-*. Die Grammatiker sprechen von *yu miśraṇe* (= *yu* in der Bedeutung von Mischung) und *yu amiśraṇe* (= *yu* in der Bedeutung von Trennung; s. Dhātup. 24, 23). Es will ohne weiteres einleuchten, daß diese Zweideutigkeit sehr hinderlich ist. Vgl. z. B. AV. 13, 4, 6 *táṃ vatsá úpa tiṣṭhanty ékaśīrṣāṇo yutá dáśa*, wo Roth (P. W.) *yuta-* mit ‚getrennt' übersetzt, aber die Bemerkung macht: ‚könnte auch zu [2]*yu* gehören'; Whitney-Lanman: ‚on him wait young ones, ten, united, having one head'; Henry: *-ṇo 'yútā dáśa*, ‚zehn Myriaden'. Die Formen der Wurzel [1]*yu-* schwinden; sie sind nachvedisch nicht mehr zu belegen. Nur *viyuta-* ‚beraubt von, vermindert' findet sich klassisch. Ist dies das Ppp. von *vi* + [1]*yu-* ‚trennen, scheiden', weiterlebend, weil auch *vi* + [2]*yu-* (nicht zu belegen!) diese oder ungefähr diese Bedeutung haben müßte, oder muß man es zu [2]*yu-* ziehen (vgl. P. W.)? Oder ist es eine Neubildung, entstanden im Gegensatz zu *yuta-* und *saṃyuta-* ‚verbunden'?

Das zu *ci-* ‚sammeln, schichten, aufbauen' gehörige Ppp. ist häufig (V. +), vgl. auch *citā-* ‚Schicht, Scheiterhaufen'. Dagegen zu *ci-* ‚wahrnehmen' vorzugsweise *niścita-* ‚entschlossen; ausgemacht, entschieden' (ep., med. +); *niś* + *ci-* ‚schichten' begegnet nicht. *Ni* + *ci-* ‚wahrnehmen' fast nur vedisch; *nicita-* ‚aufgeschichtet; bedeckt' ist episch und klassisch häufig; auch *saṃcita-* ‚eingesammelt, angehäuft; erfüllt' öfters; *sam-ci-* ‚nachsinnen' ist im P.W. nur einmal (Rājat.) belegt. Auch *ā-ci*, *ācita-* ‚beladen', *ā* + *ci-* ‚wahrnehmen' kenne ich nicht; vgl. *upacita-* ‚vermehrt, überschüttet', usw.

Whitney, Roots, verzeichnet [1]*ran-* ‚sich vergnügen', *raṇati*, ṚV. usw., nur vedisch. Das Nomen *raṇa* m. ‚Behagen, Lust, Freude', häufiger (m. n.) ‚Kampflust > Kampf', begegnet öfters, in der ersten Bedeutung nur vedisch. Das Ppp. **rata-* begegnet nicht. Daneben:

ram-, act. ‚ergötzen', med. ‚sich ergötzen, vergnügt sein'; Ppp. *rata-* ‚sich ergötzend, einer Sache ganz ergeben, vergnügt' (Br. +). Vielleicht hat die Homonymie der synonymen Verbaladjektive **rata-* und *rata-* zum Schwund der übrigen Formen von *ran-* beigetragen. Nicht jede Ableitung bleibt ja in Zusammenhang mit den anderen zur gleichen Wurzel gehörigen Ableitungen. Außerdem hat möglicherweise Attraktion stattgefunden (vgl. Dauzat, La géographie linguistique, pp. 72 sqq.; Les Patois, pp. 109 sqq.).

Im Altindischen existiert √*mi-*, *minoti* (ṚV. +), Perf. *mimāya* (ṚV.), *mita-* (‚V. B. S. U.'), Pass. *mīyate* (V.) ‚in den Boden einsenken; gründen, bauen', in dieser Bedeutung nur vedisch verzeichnet. Diese Formen gehören zu der in lat. *moenia* ‚Umwallung, Stadtmauern', *mūnio* (*moenio*) ‚dämme auf (*viam*), maure auf, befestige durch eine Mauer' usw. vorliegenden Wurzel *mei-*; vgl. auch altind. *metar-* ‚der eine Säule aufrichtet'. Vgl. Śāṅkh. śr. sū. 5, 14, 1 *miteṣu yajñāgāreṣu*; TBr. 1, 3, 6, 1 *cātvāle rathacakraṃ nimitaṃ rohati*; Āpast. gṛhy. sū. 17, 6 *saṃmita-* ‚fertig gebaut'; *vimita-* n. ‚eine auf Pfosten ruhende Hütte' usw. — ‚Ein dem ai. *minóti* „befestigt, erbaut" entsprechendes lateinisches Verbum gibt es nicht, würde . . . **minuere* oder **minare* lauten' (Walde, Lat. et. Wtb., s. v. *adminiculum*). Aber *minari* bedeutet ‚emporragen, drohen', *minuere* ‚zerhauen, (ver)mindern'. Dieses *minuere* gehört mit gr. *μινύθω* trans. und intr. ‚kleiner machen, — werden' zu der idg. Wurzel *mei-* ‚mindern'; im Altindischen gehören hierzu *mināti* (auch, sehr selten, *minoti*), Perf. *mimāya* (ṚV.), Ppp. *mīta-* (V. +), Pass. *mīyate* (ŚB., MS.) usw. Die Formen des Präsens *mināti* sind ṚV. häufig; Homonyme mit Formen von *minoti* ‚befestigen' sind selten, z. B. ṚV. 7, 18, 16 *índro manyúm . . . mimāya*, ṚV. 2, 15, 3 *sádmeva práco ví mimāya mánair*. Das Simplex begegnet nicht mehr in der nachvedischen Literatur, ebensowenig *ā-* und *ud-mināti*. Nur *pra-mi-* scheint in einigen Formen weiter zu existieren: *pramīyate* ‚zugrunde gehen', *pramīta-* ‚gestorben', auch das Kaus. *pramāpayati* ‚vernichten' (Manu u. a., E. +).

Daneben *mā-*, *mimāti* ‚blöken, brüllen' (fast nur ṚV.), Perf. *mimāya* (s. o.) und *mā-* ‚tauschen', das, grammatische Schriften aus-

genommen, nur vereinzelt und mit *ni-* vorgefunden wird; auch *nimaya-* ‚Tausch‘ ist selten. Weiter *mā-* ‚messen‘: *māti* (vgl. Dhātup. 24, 54), *mimīte* (V. +) usw. Das Ppp. begegnet V. +, aber oft nachvedisch (s. o.). Von diesen Wurzeln gibt es im Awestischen nur ‚messen‘: *mā(y)-*; das Ppp. heißt °*mita-*, °*mīta-*, aber auch *māta-*. Das Neupersische besitzt jedoch das Wort *mēχ* (میخ) ‚a nail; a pin, peg; a tent-pin or pole usw.‘ (Steingass) < **maiχa-* ∼ ai. *minoti* ‚befestigt‘. Hat es im Iranischen auch **mita-* (*minoti*) gegeben und ist *māta-* eine Neubildung zur Vermeidung der Homonymie? Ich hoffe, anderswo auf diese Wörter und ihre Verwandten zurückzukommen.

Neben der schon im R̥V. belegten Wurzel *dīv-* ‚mit Würfeln spielen‘ steht später *dīv-* ‚jammern, wehklagen‘. Einige Formen dieser Wurzeln sind homonym: Perf. *dideva*, Inf. *devitum*. Über die Ppp. siehe unten. Von Angaben in der grammatischen Literatur abgesehen, findet man doch nur *paridevati* usw. ‚jammern‘, *paridyūna* ‚in eine jämmerliche Lage versetzt‘ (ŚB. usw.). Von *dīv-* ‚würfeln‘ ist mir keine Form **pari-* bekannt.

Über die zwei Wurzeln *drā-* findet man schon interessante Bemerkungen im angeführten Aufsatz Meillets, S. 178 f. Er sagt unter anderm: ‚Pour avoir un présent, le sanskrit recourt à l'intensif *daridrāti*; toute confusion avec **drā-* « dormir » est exclue par là.‘ Aber *daridrāti* bekommt die Bedeutung (‚hin und her laufen‘ >) ‚bettelhaft umherschweifen, sich in Not befinden, arm sein‘ und ist nicht vom Anfang an belegt (TS. 4, 5, 10 *dáridrat-*, wo VS. MS. *dáridra-* haben, vgl. Whitney, Gr. § 1024 a). Es wird semantisch als nur mit *daridra-* 1) ‚umherschweifend‘, 2) ‚arm‘ usw. verbunden, von den Grammatikern als eine einfache Wurzel betrachtet (vgl. z. B.: Edgren, Verbal Roots of the Sanskrit Language, J. A. O. S. 11, 31). ‚Le présent ordinaire . . . *drávati*‘, das mit vielen Präfixen zusammengesetzt wird, begegnet schon im R̥V. vielfach.

Die Wurzel *drā-* ‚schlafen‘ ‚ne fournit guère que (le) présent‘; das ist richtig, aber, von wenigen Formen abgesehen (s. P. W. s. v.), nur mit dem Präverb *ni-*: *nidrāti* ‚er schlummert (ein)‘, *nidrāṇa-* ‚schlafend‘; *nidrā* ‚Schlaf‘ usw.

Neben *sādh-*, *sādhati* : *sidh-*, *sidhyati* ‚seinen Zweck erreichen‘ steht *sidh-*, *sedhati* ‚scheuchen, vertreiben‘. Diese zwei Wurzeln bilden einige Homonyme: fut. *setsyati* (‚s. Zw. err.‘; E. +), *setsyati* (‚vertr.‘; *sedhiṣyati* Kl.); Ppp. *siddha-*.

Das einfache *sedhati* ist jedoch selten (die meisten Belegstellen ṚV.); man sagt *apa-*, und besonders *ni-* und *pratiṣedhati* (vgl. die Synonyme *nivārayati*, *prativārayati* u. a.); die Wurzel *sidh-* ‚Erfolg haben‘ liefert vorzugsweise *pra-* und *saṃsidhyati*. Vgl. *pratiṣiddha-* — *prasiddha-* usw.

Als Vertreter der idg. Wurzel *k̑emā-* (*κάμνω*) erscheint im Altindischen *śam-* ‚sich mühen; zurichten‘ mit *śamyati*, *śaśamé* usw., Ppp. *śamitá-* (Br)., während doch *śam-* ‚ruhig werden usw.‘ *śámyati*, *śemúr* (Br.), *śāntá-* bildet. Schon Wackernagel hat 1896 darauf hingewiesen (Altind. Gr. I, § 13), daß neben *śānta-* (AV.) ‚beruhigt‘ *śātá-* (ep.) ‚scharf‘ steht; wie auch in *śrāntá-* (ved.) ‚ermüdet‘ neben *śrātá-* (ved.) ‚gekocht‘, in *dāntá-* (Br.) neben *-dāta-* (ved.) ‚gegeben‘ das Bestreben sich zeige, ‚das *-āta-* u. dgl. nasaler Verba von dem *-āta-* der Verba auf *ā* zu sondern‘. — Die dritte Wurzel *śam-* ‚vernehmen, hören usw.‘, die neben den zwei genannten aufgetreten ist, hat immer *ni-*: *niśamayati*, *niśāmayati* (ep. usw.).

In den ältesten Teilen der vedischen Literatur kommt einige Male das Verbaladjektiv *hita-* ‚getrieben, angespornt, sich beeilend‘ vor (z. B. ṚV. 9, 21, 4 *hitā ná sáptayo ráthe*, vgl. 3, 53, 24 *hinvánty áśvam*), also zu *hinóti*, *hinváte* ‚antreiben, anspornen‘. Neben *súdhita-* ‚richtig hingesetzt usw.‘ u. a. (vgl. P. W. III, 901; Wackernagel, Altind. Gr. I, §§ 217 f.; Renou, Gr. sanscr. § 51) ist aber das homonyme *hita-* Ppp. zu *dhā-* ‚setzen‘, und, wie bekannt, sehr häufig zu belegen. Im ṚV. einmal (10, 165, 4 *dūtáḥ práhita*[*ḥ*] ‚ausgesandt‘), im Veda und später sehr üblich ist *prahita-* ‚angetrieben, geschleudert usw.‘; die Zusammensetzung *prahiṇoti* ‚antreiben, schleudern, absenden usw.‘ begegnet häufig, andere, *pari-*, *saṃhinoti*, sehr selten. Gerade umgekehrt bei den zur Wurzel *dhā-* gehörigen Zusammensetzungen: *pra-dhā-* begegnet nur ein paar Male (vgl. P. W. s. v., s. aber auch Geldner, Der Rigveda übersetzt und erläutert

I, S. 189); viele andere Komposita und ihre Verbaladjektive sind sehr häufig. Für *pra-dhā-* treten Synonyme ein.

Außerdem begegnet dann und wann das Wort *hitvā* ‚mit Übergehung von, abgesehen von', zu *hā-* ‚verlassen usw.' gehörig (Ppp. *hīna-*, *jahita-*; s. u.). Das Absolutivum I von *dhā-*, *hitvā* wird von Pāṇini, 7, 4, 42, verzeichnet; dagegen ist *dhitvā* zu belegen (Śatap. br.).

‚Il est curieux, par exemple, que le latin ait toujours *faciō*, *fēcī* et jamais *fē-* seul, pour « faire », en face de la racine *fē-* « allaiter, nourrir » et *fēmina*, etc.' (Meillet, o. c., S. 178). Auch im Altindischen begegnen die mit Formen der Wurzel *dhā-* ‚setzen' verwechselbaren Ableitungen der idg. Wurzel *dhē*[*i*]- ‚saugen' nicht sehr häufig; Zusammensetzungen sind selten.

Die beiden Wurzeln *dhāv-* ‚rennen, laufen' und ‚reinigen, waschen' begegnen V. +. Aber erstere ist in den Formen des Verbum finitum ungleich häufiger belegt; das Ppp. *dhauta-* dagegen ist sehr geläufig. In den zugehörigen Nominalformen scheinen beide Wurzeln Einbußen erlitten zu haben: *dhāvaka-* 1) und 2), *dhāvana-* ‚das Laufen' sind nicht oft, *dhāvana-* ‚das Abwaschen' dagegen häufiger belegt. Vgl. z. B. afranz. *orner* ‚anordnen' < lat. *ordinare*, geschwunden wegen *orner* ‚schmücken' (Gamillscheg, a. a. O. S. 36).

Von *pā-* ‚bewachen, beschützen' sind nur die Formen des Präsens (*pāti*) geläufig; auch der Infin. *pātum*. Die Wurzel *pā-* ‚trinken' bildet mehrere Formen. ‚Das Trinken, Trank' *pāna-* ist vielfach zu belegen; ‚Schutz' nur in *tanūpāna-* ‚Leib und Leben schirmend, Schirm der Person' und *vātapāna-* ‚Windschirm'. *Pātar-* ‚Trinker' und ‚Schützer' sind V. + zu belegen: sie werden aber durch ihre Ergänzungen voneinander geschieden: *madya*°, *somānām* —; *narām* — usw. So *pīti-* ‚Trunk' (Ṛ̥V.), aber nur *nṛpīti-* ‚Männerschutz'. Die Pass. sind *pīyáte* (‚wird getrunken', AV. +) wie *dīyate* ‚wird gegeben' und *pāyate* ‚wird beschützt' (Lexx.). Das Wort *pāla-* ‚Wächter, Hüter' aber ist vielfach zu belegen, erscheint häufig in Zusammensetzungen und ist produktiv: *pālayati* ‚bewachen, hüten' (ep., usw.).

Die Wurzel *piś-* ‚schmücken, zubereiten; das Fleisch aushauen und zurechtschneiden' und *piṣ-* ‚zerstampfen' bilden beide ein

Ppp. *piṣṭa-*. *Piṣṭa-* ‚gemahlen', n. ‚Mehl' ist jedoch viel häufiger zu belegen; neben *piṣṭa-* und bald anstatt desselben erscheint *piśita-* > n. ‚(ausgehauenes, zugerichtetes) Fleisch' (AV. +). ‚A l'occasion, la forme en *i* est destinée à parer à l'homonymie: *vidita-* « su » (rarement *vitta-* P) : *vitta-* « trouvé »' (Renou, Gr. sanscr., S. 194). — Vgl. auch (vielleicht) *pūyita-* (selten, ‚stinkend geworden') : *pūta-* ‚gereinigt'.

Vṛ- ‚bedecken, einhüllen', *vṛṇoti* : *vṛ-* ‚wählen', *vṛṇīte*; die Ppp. sind homonym: *vṛta-*; in der Bedeutung ‚bedeckt, eingeschlossen' öfters belegt; daneben aber *apī-* (ṚV.), *abhī-* (ṚV.) (*api-* + [2]*vṛta-* nicht belegt; *abhi-* ‚erwählt' ep.); sehr häufig *āvṛta-* ‚bedeckt, verhüllt' (*ā-vṛṇīte* selten; vgl. P. W.), öfters *prāvṛta-* ‚bedeckt', häufig *samāvṛta-* (niemals *pra-ā-vṛṇīte, sam-ā-vṛṇīte*); häufig *parivṛta-* ‚bedeckt, umgeben' (*pari-vṛṇīte* selten und ṚV.) usw.; *pravṛṇīte* ist etwas häufiger belegt als andere Zusammensetzungen: *pravṛta-* ‚erwählt, (als Sohn) adoptiert'; dagegen ist *pravṛṇoti* sehr selten (ṚV.). Die zugehörigen Nominalbildungen: *vára-* ‚Umgebung usw.' ist selten (ṚV., AV.); *vára-* ‚Wahl, Wunsch', ungleich häufiger (V. +); *pravara-* ‚der vorzüglichste' begegnet häufig; auch *pravará-* ‚die Berufung Agni's' (vgl. Weber, Ind. Stud., 9, 321—326) ist in seiner technischen Bedeutung ziemlich häufig; *pravara-* ‚Decke' sehr selten. *Vāraṇa-* begegnet öfters in mehrfacher Bedeutung (ṚV. +): ‚abwehrend usw.', *vāraṇa-* (zu ‚wählen') ist nur in Kompp. (—*v*°) zu belegen (E. +).

Drei Wurzeln *vas-*: [1)]‚leuchten', [2)]‚anziehen', [3)]‚verweilen, übernachten'. [1)]*ucchắti* (ved.), Perf. *uvāsa* (ved.), Aor. usw. ved., nur Ppp. *uṣṭa-* V. +, *uṣita-* Sū., ep., meistens mit *vi-*. [3)]*vásati* (V. +), *uvāsa* (V. +), Ppp. meistens *uṣita-* (Sū. +), ‚sich aufgehalten habend usw.'; merkwürdig ist, daß *vyuṣita* = *uṣita*, *vyuṣṭa* = *uṣita*, vgl. P. W. VI, 837, *paryuṣita-* nur [3)]*vas* belegt ist, *vyuṣita-* ‚verreist, zugebracht habend usw.' ep. u. a. begegnet. Aber *tāṃ vyuṣito rātrim* (Mbh. 3, 3009) ‚die Nacht zugebracht habend' ist ganz verschieden von *vyuṣṭāyāṃ rātrau* (ep. oft). Die Kausative sind homonym: *vāsayati* ‚anziehen lassen usw., ist jedoch viel seltener belegt als *vāsayati* ‚wohnen lassen, über Nacht

behalten usw.' (beide V. +). Nominalbildungen: *vāsa-* ,Gewand' ist selten (vgl. P. W. s. v.), *vāsa-* ,Aufenthalt' sehr häufig belegt (V. +); dagegen *vāsas-* n. ,Gewand' ganz geläufig (ṚV. +), *vāsas-* n. ,Nachtlager' ganz selten. Das Adj. *vāsin* ,gekleidet' begegnet nur am Ende eines Kompositums: *nīlavāsin-*, *malinavāsin-* usw., und ist selbstverständlich durch seine Ergänzungen zu unterscheiden von *vāsin-* ,sich aufhaltend'. Zu *vaste* ,anziehen, sich kleiden' gehören das Ppp. *vasita-* (E.), der Infin. *vasitum* (E. +), das Absol. *vasitvā* (kl.), zu *vásati* ,wohnen' dagegen *uṣita-* (s. o., und *vasita-* kl., ep. auch *uṣṭa-*), *vastum* (E. +; kl. auch *vasitum*), *uṣitvā* (Br. +), *uṣṭva* (E. +). ,Anzulegen' heißt *vasitavya-*, ,zu verweilen' *vastavya-*. Usw. In *parivāsayati* ,rings abschneiden', *nivāsita-* ,ums Leben gebracht', *nirvāsana-* ,das Ermorden' usw. liegt eine vierte Wurzel *vas-* vor (vgl. Johansson, I. F. 3, 244). Nur im Kausativstamme!

Die zu $\sqrt{}$*vap-* ,scheren' gehörigen Formen sind weniger häufig belegt als diejenigen von *vap-* ,hinstreuen, säen', außerdem sind sie nur vedisch. *Vapana-* heißt aber häufiger (auch nachved.) ,das Scheren' als ,das Säen'. Im übrigen sind die Ableitungen von *vap-* ,scheren' weniger geläufig.

Neben [1]*dṛ-* ,sprengen, spalten' existiert [2]*dṛ-* ,beachten', nur mit *ā-*. Ppp. zu [1]*dṛ-*: *dṛta-* (Rām.), *dīrṇa-* (Br. +), zu [2]*dṛ-*: *ādṛta-* (E. +); auch die zugehörigen Nomina weisen mitunter Gleichklang auf. Nun begegnen *anu-* + [1]*dṛ-* Mbh., *ava-* + [1]*dṛ-* ṚV. + (auch ep.), *nis-* + [1]*dṛ-* Hariv., Bhāg. Pur. u. a., *pra-* + [1]*dṛ-* Br., E., *vi-* + [1]*dṛ-* Br. +, aber *ā-* + [1]*dṛ-* ,(sich) spalten' fast nur ṚV.; *ādīrya* begegnet Śat. Br. 14, 1, 2, 12; Rām. 5, 56, 60. Dagegen begegnet *ādriyate* usw. ,Rücksicht nehmen', Br. +. *Dara-* bedeutet ,Loch in der Erde, Höhle', *daraṇa-* ,das Bersten', *ādara-* ,Rücksicht, Beachtung', *ādaraṇa-* (Nir.) ,das Beachten'.

,Le cas le plus frappant est celui de deux racines homonymes **genə-*, **gnē-* « naître » et **genə-*, *gnē-* « connaître ». La multiplicité des formes des racines dissyllabiques a permis à plusieurs langues de différencier les deux racines originairement homonymes : l'indo-iranien, le grec, le latin ont affecté les formes du type **genə-*, **gen-*,

**gonə-*, **gon-* à « naître » et les formes du type **gnē-* et surtout **gnō-* à « connaître ». La langue a même distingué skt. *jātáḥ*, lat. *(g)nātus* de skt. *jñātáḥ*, gr. *γνωτός*, lat. *(g)nōtus*. Cette distinction est secondaire, comme on le voit par le germanique où se trouvent côte à côte got. *kunþs* « connu », v. isl. *kunnr*, v. h. a. *cund*, . . . et got. *-kunds* dans des mots comme *airþa-kunds* « d'origine terrestre » . . .; du reste *kunþs* et *-kunds* ne sont pas confondus par la forme, et *-kunds* ne figure pas dans des composés' (Meillet, a. a. O. S. 172 f.).

Neben *jātá-* usw. aber auch hochstufig lat. *genitus* (< *ĝenə-to-*), mit Vollstufe der zweiten Basissilbe gr. *-γνητός*, *γνωτός*, von der aniṭ-Wurzel aw. *°zanta-*, *°zənta-* (neben *zāta-*), wohl mit Persson, Beitr. 686 altes Nebeneinander von aniṭ- und seṭ-Form. Neben dem nur im Komp. (*nizənta-* ‚eingeboren, d. h. im Hause geboren') vorliegenden *zanta-* ‚geboren' auch *°zanta-* : *paⁱti.zanta-* ‚anerkannt usw.'. Auch aus dem Awestischen geht also das ursprüngliche Nebeneinander homonymer Formen der beiden Wurzeln hervor.

Auch in den präsentischen Formen gab es bis zu einem gewissen Grade Homonymie. Neben av. *paⁱti.zānənti* ‚sie nehmen sich jemandes an' fand sich *zānaⁱte* (Y. 11, 6) ‚sie werden geboren'; über dieses *n*-Präsens z. B. Walde-Pokorny I, 576. Bekanntlich begegnen im Altind. *jánati* ‚erzeugen', [*jajanti*,] neben *jānāti* ‚kennen', dessen Wurzelvokalismus schwer zu fassen ist (Renou, Gr. sanscr., S. 429: ‚*jñā-* sous la forme attendue *jānāti*, Walde, Vgl. W. I, 578' stimme ich nicht bei). Man berücksichtige das *ā* der Formen **jātá-* (Ppp.; ai. *jñātá-* sekundär), es ist m. E. aber nicht ganz unmöglich, daß *jānāti* (zugleich?) neben **janāti* wegen der Ähnlichkeit entstanden ist; vgl. gr. *γῆρας* neben *γέρας* (beide Wurzeln bilden *n*-Praes.).

Neben lit. *vedù*, *vèsti* ‚führen, leiten; heiraten (vom Manne)', aksl. *vedą*, *vesti* ‚führen', selten ‚heiraten', air. *fedid* ‚führt' usw. gibt es im Awestischen *vaδayeⁱti* ‚führen, ziehen', *upa.vāδayeⁱti* ‚zuführen, zur Ehe geben', *us.vāδayeⁱti* ‚(Frauen) rauben'; daneben *vaδū-* ‚Weib'. Im Altindischen finden wir nur *vadhū-* ‚Braut, junge Frau usw.'. Im Indogermanischen gab es aber auch *u̯edh-* ‚stoßen, schlagen': aw. *vādāya-* ‚zurückstoßen', gr. *ὠθέω* ‚stoßen'; daneben aber altind.

vadhati, aor. *avadhīt* ,schlagen, erschlagen' usw. Idg. [3]*u̯edh-* ,knüpfen, binden' altindisch wahrscheinlich nur in *vīvadhá-* ,Schulterjoch zum Tragen von Lasten'.

Im Altindischen gibt es *tṛpyati* (AV. +) ,sich sättigen, befriedigt werden' (auch *tṛpṇoti* u. a.; Ppp. *tṛpta-* (AV. +); Subst. *tṛpti-* (V. B.); ∼ aw. *ϑrąfδa-* ,befriedigt usw.', gr. *τέρπω* ,erfreuen'. Daneben steht im Altindischen *trapate* ,verlegen werden, sich schämen' (E. +), nur im Präsens und Kausativ (Perf. u. a. in grammatischen Schriften), Subst. *trapā̆-* (E. +); ∼ gr. *τρέπω* ,wenden'; das Ppp. **tṛpta-* ist nicht belegt. In gr. *τροπέοντο· ἐπάτουν* Hes., *τραπέω* ,keltern' u. a., lat. *trepidus* ,trippelnd vor Furcht oder Geschäftigkeit usw.', as. *thraδōn* ,traben' usw. ist eine homonyme idg. Wurzel *trep-* ,trippeln, treten' belegt; im Altindischen existieren nur *tṛpra-* und *tṛpala-* ,hastig, ängstlich' (ved. und ziemlich selten).

Zu *tras-*, *trasati* (V. +) ,zittern' gehört das Ppp. *trastá-*, vgl. gr. *ἄ-τρεστος* ,unerschrocken' (Vollstufe). Vgl. auch aw. *ϑrah-*, *ϑråŋhayeiti*, Ppp. *taršta-* < II. *tṛšta-*. Das zu *tṛṣ-*, *tṛṣyati* ,dürsten' gehörige Partizip ist *tṛṣita-* (V. +). Daneben steht *tṛṣṭa-* (= *dāhajanaka, tīkṣṇa, ārtikārin, kaṭuka* Sāyaṇa) ,ausgetrocknet, dürr, heiser, rauh, holprig usw.'. Im Lateinischen gibt es nur *torreo* ,dörren, braten usw.', *torris* ,Brand, brennendes Scheit' usw. vom Kausativstamm *torsei̯e-* (abgesehen von den isolierten Wörtern *terra* usw.); daneben aber *terreo* ,in Schrecken setzen', *terror* ,Schrecken' usw. ∼ ai. *trasati*.

Auch: *tyaj-*, *tyajati* ,verlassen', Ppp. *tyakta-* (Br. +); daneben *tij-*, *tejate* (ved.) ,scharf sein', abgesehen vom Kausativ usw. fast nur im Präsens; *tikta-* begegnet häufig (V. +). Nun: *tij-* ∼ gr. *στίζω* ,stechen usw.', *στικτός* ,gepunktet > bunt'. Also: idg. *steig-*: *stik-to-*, *teig-*: *tik-to*. Merkwürdig: neben *tyajati*, *σέβω*: *tyaktas*, *σεπτός*; < idg. *ti̯ekᵘ-tos*? Oder ist *tyakta-* (statt **tikta-* < *tikᵘ-to-*) neben *tikta-* ,scharf' sekundär entstanden und vertritt *σεπτός* die Stelle von *τιπτος*? Vgl. *yastá-* (V. +): *yas* ,sieden', *ζεστός*, aber *iṣṭa-* ,beliebt' und ,geopfert'.

Hras- ,abnehmen, kürzer werden', nur Präs. *hrasati* (Sū. +) und *hrasta-* (Sū.), *hrasita-* (kl.); daneben *hṛṣ-*, *hṛṣyati* (ved. +), *harṣate* (ved.) ,sich freuen usw.', Ppp. *hṛṣita-* (V. +), *hṛṣṭa-* (E. +).

Hras- ,abnehmen' beruht auf idg. *ĝheres-*, *ĝhres-*, *ĝhers-*, Wurzelerweiterung zu *ĝher-* (gr. χερείων ,geringer usw.') usw. = [6]*ĝher-* (Walde-Pokorny I, 604). Daneben:

[1]*ĝher-*: gr. χαίρω ,sich freuen' usw.; altind. nur *háryati* ,gern wollen, begehren nach', *abhi-* ,lieben', *prati-* ,herbeiwünschen' usw., *haryata-* ,begehrenswert, erwünscht'. Das Verb begegnet, abgesehen von grammatischen Schriften, nur im Präsens (ved.). Im Awestischen *zara-* ,das Streben'.

[2]*ĝher-*: ai. *hárati* ,nehmen, bringen, tragen' (V. +), sehr häufig belegt, Ppp. *hṛta-* (V. +); hierher auch viele Nomina. Gr. nur χειρ- ,Hand' und andere Nomina (über χρῆσθαι usw. Walde-Pokorny I, 603; vgl. Boisacq, S. 1069). Die Wurzeln [3]*ĝher-* (gr. χαράδρα ,Erdspalte'; lit. *žeriù*, *žer̃ti* ,kratzen'), [4]*ĝher-* (lit. *žeriù*, *žerė́ti* ,im Glanze strahlen'; aksl. *zorja* ,Schein, Glanz' usw.) sind im Altindischen nicht vertreten; [5]*ĝher-* (gr. χορδή ,Darm, Wurst', aisl. *gǫrn* ,Darm', pl. *garnar* ,Eingeweide' usw.) in ai. *hira-* ,Band', *hirā-* ,Ader'.

Daneben im Indoiranischen: aw. *zar-* ,erzürnen' (Präs. *zaran-* u. a.; Perf. *zazar-*, Ppp. *zarəta-*), neup. *azardan* ,kränken, quälen, einem etwas vorwerfen' u. a., ai. *hṛṇīte* ,böse sein', nur Präs. (ved., ṚV.). Das Ppp. **hṛta-* existiert nicht; das Verb ist selten.

Walde-Pokorny, II, 153 ff., verzeichnen zehn Wurzeln *bher-*.

[1]*bher-* ,tragen, bringen' (gr. φέρω usw.): ai. *bhárati* (V. +), *bíbharti* (ved.) usw., Ppp. *bhṛta-*; aw. *baraiti* usw., Ppp. *bərəta-*.

[2]*bher-* ,aufwallen usw.' (gr. πορφύρω usw.): ai. *bhuráti* ,sich bewegen, zappeln' (ṚV.), Int. *jarbhurīti* (ṚV.), außerpräsentische Formen sind nicht belegt.

[3]*bher-* ,mit einem scharfen Werkzeug schneiden usw.' (gr. φάρω ,spalten usw.'): ai. *bhṛṇāti* ,versehren' (gramm.; Dhātup. 31, 21); aw. nur in *tiži-bāra* ,mit scharfer Schneide'.

Die anderen nicht erweiterten Wurzeln (abgesehen von [5]*bher-*: *bambhara-* ,Biene') fehlen im Altindischen.

Idg. √*mel-*, *melā-*, *melāi-* ,zerreiben usw.' (lat. *molo* ,mahlen', gr. μύλλω ,zerreiben, mahlen' usw.): ai. *mlāti* (*melā-*) ,erschlaffen', *mlāta-* (ṚV.) ,durch Gerben weich geworden': *carmāṇi*, *mlāna-* ,ver-

welkt': *mlānasraj-*. Daneben aber *mlāna-* in der Bedeutung ,schmutzig': *mlānāṅgī* ,eine Frau während der Regeln', auch ,dunkelfarbig', wohl (vgl. schon P. W. und Persson, Beitr. 674) mit *mala-* ,Schmutz', *malina-* ,schmutzig, unrein, schwarz' (∾ gr. *μέλας* usw.) zu verbinden, vielleicht (die Belegstellen sind nicht häufig!) mit semantischer Annäherung. Die Wurzel *mel-* ,zögern' (gr. *μέλλω*) ist im Altindischen nicht vertreten; auch Verwandte von gr. *μάλα* ,sehr' begegnen nicht. — Die Bedeutung und die Etymologie von aw. *maᶦrya-* (vgl. Walde-Pokorny II, 291) sind nicht sicher: ,betrügerisch' Bartholomae, ,Feind' Hertel, ,*nṛśaṃsa*' Ner., ∾ ved. *marya-* ,kräftiger, junger Mann', Geldner, Davar; ∾ *mṛ-* ,sterben'?

Im Indogermanischen gab es [1]*u̯eîk-*, *u̯îk-*, *u̯oîko-* ,Siedlung, Haus', [2]*u̯eik-* ,aussondern', [3]*u̯eik-* ,energische, feindselige Kraftäußerung', [4]*u̯eik-*, *u̯eig-* ,biegen, winden; Wechsel' (vgl. Walde-Pokorny I, 231 ff.).

[1] ist im Altindischen häufig vertreten: *viś-* ,Niederlassung, Stamm usw.', *viśati* ,eintreten' usw.; auch im Awestischen: *vīs-* ,Haus, Herrenhaus; Dorf, Stamm usw.'; *vīsaᶦti* ,(herantreten an >) sich bereit stellen usw.'. Im Griechischen nur in *οἶκος* ,Haus' usw., nicht in primären Verben; im Lateinischen in *vīcus* ,Häusergruppe, Stadtviertel usw.'; im Gotischen *weihs*, gen. *weihsis* ,Flecken, Dorf'.

[2] liegt im Altindischen vor in *vinakti* usw. ,sieben, sichten' (über das Ppp. s. u.); im Awestischen in *ava-vik-* (Bartholomae, Wtb. 1312) ,ausscheiden'; fehlt im Griechischen; liegt im Lateinischen vor in *victima* ,Opfer(tier)'; weiter im got. *weihs* ,geheiligt', wovon das abgeleitete Verb *weihan* ,weihen', vgl. as. *wīhian*, nhd. *weihen* usw.

[3] fehlt im Indoiranischen und Griechischen, liegt vor im lat. *vinco, vīci, victum, vincere* ,siegen, besiegen', im got. *weihan* ,kämpfen', im Dat. S. *wigana* ,Krieg', im Ahd. nur im Part. *wīgant*, *wīkant* und *in wīhanto* ,faciendo', ags. *wīgan* ,kämpfen' usw., weiter im Keltischen und Baltoslavischen.

[4] im alt. *vejate, vijate* ,vor etwas zurückfahren usw.' (s. u.), *vega-* ,heftige Bewegung usw.'; im aw. *vaēya-* ,Anprall usw.', °*ni-*

viχta- (s. u.), npers. *vēχtan* ‚schleudern' usw.; im gr. *εἴκω* ‚zurückweichen', im lat. *vincio, vinxi, vinctum, vincire* ‚umwinden, binden', im mhd. *weigen* ‚schwanken' usw.; s. z. B. Walde-Pokorny I, 234 ff.

Idg. *smer-* ‚gedenken, sich erinnern, sorglich sein': gr. *μέρμερος* ‚was viel Sinnen, Sorgen erfordert, kummervoll', *μερμαίρω, μερμηρίζω* ‚sorgen, sich besinnen usw.', *μεριμνάω* ‚nachdenken, sorgen' (auf **μερίμων* beruhend), *μάρτυς* ‚Zeuge'; lat. *memor* ‚eingedenk'; ags. *gemimor*, ‚id.'; also Bildungen mit Reduplikation, sekundäre Ableitung. Vgl. weiter got. *maúrnan*, ags. *murnan* usw. ‚ängstlich besorgt sein usw.'.

Auch im Awestischen begegnet eine reduplizierte Bildung: *mimara-* ‚memor, eingedenk'. Hier finden sich viele Ableitungen von *mar-* ‚im Gedächtnis behalten, eingedenk sein' vor, Präs. *mara-, hišmar-, maⁱrya-, māraya-*; das Ppp. lautet *mərəta-, smarəta-*, es ist nur in Komposition belegt (z. B. *aⁱwi.šmarətō*). Nur im Altindischen begegnen immer Bildungen mit *s-*: *smarati* (V. +) ‚sich erinnern', Perf. *sasmāra* (E.), *smaraṇa-* ‚das Sicherinnern, das Gedenken', *smara-* ‚Erinnerung usw.', u. a.; das Ppp. lautet *smṛta-* (V. +); das Pass. *smaryáte* (Br. +). Daneben aber gibt es *mṛ-* ‚sterben': ṚV. *márate*, Perf. *mamāra* (V. +), Ppp. *mṛta-* (V. +); Pass. *mriyáte* (V. +); *maraṇa-* ‚das Sterben, Tod', *mara-* ‚Tod' (selten) usw. Im Altiranischen begegnen die Präs. *mirya-, mariya*, das Ppp. *mərəta-* u. a. Es ist gewiß merkwürdig, daß *smer-* ‚gedenken' im Altindischen keine reduplizierte Ableitungen, aber immer *s-* aufweist und auf diese Weise Homonymie vermeidet. √*mer-* ‚sterben' liegt im Griechischen bekanntlich nicht in einem Verb vor.

Vgl. auch √*mer-, merā-* ‚aufreiben': ai. *mṛṇāti*, Ppp. *mūrṇa-*, Pass. *mūryate* (Ś. Br.); gr. *μαραίνω* ‚aufreiben, verzehren', vgl. auch *μάρναμαι* ‚kämpfen'. Zu *μέρμις* ‚Faden': *μηρύω* ‚zusammenwickeln' (Dehnstufe), nicht im Altindischen. Zu gr. *μαρμαίρω* ‚schimmern': ai. *marīci-, marīcī-* ‚Lichtstrahl usw.', hierher im Altindischen kein Verb. — Usw.

Im Altpersischen begegnet *rautah-* n. ‚Fluß, Strom', im Neupersischen *rūd* ‚Strom; Oxus usw.', im Awestischen (*ravan-*), Gen.

Pl. *raonąm* ,der Flüsse', $\sqrt{}$*sreu-*, *ῥέω* ,fließen', vgl. *περίῤῥυτος* usw. Im Altindischen immer mit *s-*: *sravati* ,fließen', *srava-*, *sruta-* usw. Die Wurzel *ru-* ,brüllen, schreien', *rauti*, *ravati* (JBr. +) u. a., *rava-* (V. +), *ruta-* (AV.) ist aber unerweitert im Iranischen nicht zu belegen; im Griechischen finden wir *ὠρύομαι*. Im Lateinischen liegt $\sqrt{}$*sreu-* ,fließen' nicht vor; zu $\sqrt{}$*reu-* ,brüllen usw.': *rumor* ,Geräusch, Gerücht', *ravus* ,heiser', *ravio* ,sich heiser reden' usw. Die Wurzel *reu-* ,graben usw.' begegnet im Altindischen nur in sehr wenigen vereinzelten Belegen; gr. nur *ἐρυσίχθων* ,die Erde aufwühlend'; lat. *ruo* ,aufreißen usw.'; nicht im Iranischen.

,The native grammarians reckon as participles . . . a few miscellaneous derivative adjectives, coming from roots which do not make a regular participle: such are . . . *çúṣka* "dry"' (Whitney, Gr. § 958). Bekanntlich bildet *śuṣ-* ,trocknen' kein Ppp.; vgl. auch aw. *haoš-* ,austrocknen', *huška-* (apers. *uška-*) ,trocken'. Hat im Altindischen jemals **śuṣṭa-* ,getrocknet' existiert? Zu *śvasiti* ,schnaufen, seufzen' erwartet man **śuṣṭa-*; das Ppp. lautet jedoch *śvasita-* (Br. +). Das Verb hat seine ṣet-Flexion vielleicht erst nach *aniti* ,atmen' (vgl. Walde-Pokorny I, 474); hat aber die Homonymie das ihrige dazu beigetragen? — Vgl. auch *kṛś-* ,mager sein': *kṛśyati* (ŚBr.), Ppp. *kṛśita-* (ABr.); *kṛśá-* ,abgemagert; dünn' (ṚV. +); daneben *kṛṣ-*, *karṣati* ,pflügen, ziehen', Ppp. *kṛṣṭa-* (AV. +)!

III.

Neben *rudh-* ,zurückhalten, hemmen; verhindern, wehren' usw. steht *rudh-*, *ruh-* ,ersteigen, (in die Höhe) wachsen, sich entwickeln'; neben *ava-rudh-* ,zurückhalten', med. ,erhalten, erreichen' steht *ava-ruh-* ,hinabsteigen, betreten'; neben *vi-rudh-* (Ppp.) ,in Feindschaft leben' *vi-rudh-* (Ppp.) ,auswachsen, wachsen, sprossen'. Bekanntlich: altind. *ruṇaddhi*, aw. *raoδaiti* (Walde-Pokorny I, 283) neben idg. $\sqrt{}$*(e)leudh-*, gr. *ἐλεύσομαι*, *ἐλεύθερος*, got. *liudan* usw. Im Altiranischen begegnen: 1) jaw., gaw. *raod-*, *raoϑ-* ,abhalten, verwehren', Präs. *raoδa-*, *raoϑa-*, *raoδaya-*; Perf. *ᵘrūraod-*, Ppp. *°ᵘruzda°*, *°ᵘrusta-* (Grundr. iran. Phil. I, 1, § 53, II); 2) jaw. *raod-* ,wachsen', Präs.

raoδa-, ^{u}*ruδya-*; Perf. ^{u}*rūrud-*, Ppp. ^{u}*ruzda-*, ^{u}*rusta-*; Inf. *raose*. Außerdem: 3) gaw. *raod-*, jaw. *raoϑ-* ‚jammern, heulen', Präs. ^{u}*ruϑa-*, ^{u}*rūdōya-*, s-aor. *raos-*; und 4) jaw. *raod-* ‚fließen',[1] Präs. *raoδa-*, *raoδaya-*. Nun findet sich $^{3)}$*raod-* niemals mit Präverb, bildet ein eigenes Präsens und weist, im Gegensatz zu 4), ein Kausativ ‚mit unregelmäßig gestalteter Wurzelsilbe' (Grundr. I, 1, § 326, I) auf; Geldner (Sitzber. Berlin, 1904, 1095) schließt sich ‚in Ermangelung eines Besseren' wesentlich der Pehlevi-Übersetzung an, die diese Kausativform mit 1) verknüpft; dies ist aber ganz unwahrscheinlich; $^{1)}$*raod-* bildet die ‚Kausativform' *raoδaya-*; die Unregelmäßigkeit ist vielleicht von der Homonymie beeinflußt.

$^{1)}$*raod-* begegnet einmal ohne Präverb, einmal mit *upa-*, ist aber ± zwölfmal belegt mit *apa-*, *ava-*, *vī-* (sechsmal im Nīrangastān); $^{2)}$*raod-* ist siebenmal als Simplex, einmal mit *vī-*, zweimal mit *nī-*, einmal mit *fra-* belegt; das Ppp. von $^{1)}$ begegnet nur in Komposition. Die unbedeutende Zahl der Belegstellen gestattet keine endgültige Konklusion; jedoch sind die Tatsachen beachtenswert. Wie dem auch sei: vier homonyme Wurzeln, aber keineswegs eine große Menge homonymer Wörter.

Betrachten wir nun die zwei genannten Wurzeln im Altindischen. *rudh-* ‚zurückhalten' bildet im Awestischen Präs. *raoδ-* < *raudh-*, mit dem thematischen Vokal (ind. I. Klasse) und *raoδ-* < *raudh*, mit *á̯i* und thematischem Vokal (ind. X. Klasse), niemals ein Nasalpräsens. Im Altindischen begegnen einige athematische Formen (zusammengestellt von F. B. J. Kuiper, Die indogermanischen Nasalpräsentia, 82), ganz geläufig ist aber das *-na*-Präsens (VII. Klasse); bereits R̥V. (*ruṇadhmi*, *ruṇaddhi*); später, besonders im Epos, auch *rundhati* (Whitney, Gr. § 694 a; Renou, Grammaire § 308). Daneben *rodhati* (R̥V.) und, sehr häufig (R̥V. usw.) in allen Sprachperioden, *rohati*. Im Präsens verfügt die Sprache also über ein bequemes Mittel, dem durch Kollision homonymer Wörter zu befürchtenden

---

[1] So Bartholomae; Hertel, Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer, Abh. ph.-h. Kl. sächs. Akad. d. Wiss., XLI, VI, 1931, 45, n. 3, ‚leuchten', wahrscheinlich das richtigere.

Mißverständnis vorzubeugen. In den außerpräsentischen Formen hat sie andere Mittel. Ich stelle nebeneinander:

Perf.	ṚV. usw. *rurodhitha* (‚hemmen')	AV. usw. *ruróhitha* (‚steigen, wachsen')
Wurzel-Aor.	*árodham*	Part. *rúhāṇa-*
a-Aor.	*árudhat*	*áruhat*
Infin.	*-rúdham*; Br. *rúndham*; *-ródham*; *róddhos*	*-rúham*; TS. *róhiṣyai*; Br. *róḍhum*
Ppp.	*ruddhá-*	*rūḍhá-*
Absol.	*-rúdhya*	*-rúhya*; *rūḍhvá*
Fut.	*rotsyáti*	Br. *rokṣyáti*
Desid.	Br. *rúrutsate*	*rúrukṣati*
Kaus.	*rodhayati*	*roháyati*; Br. *ropayati*
Einige Nominalformen:	*rodha-*; *rodhana-*, usw.	ṚV. *āródhana-*, usw. (s. u.); AV. usw. *roha-*; ṚV. usw. *rohaṇa-*, usw.

Die Formen von *rudh-* ‚hemmen' sind ganz regelmäßig, die von *ru(d)h-* ‚wachsen' weisen, wie jeder Anfänger weiß, zwei Besonderheiten auf. Über die eine,[1] den wohlbekannten Übergang *dh* > *h*, sagt Wackernagel, Altind. Gr. I, § 218 folgendes: ‚Der Übergang in *h* kommt nur bei solchem *dh bh* vor, das im Anlaut (*hitá-*) oder hinter Vokalen steht und worauf Vokale folgen. . . . Ihre eigentliche Stelle hat die Umwandlung wahrscheinlich hinter unbetontem (oder, wenn der Anlaut betroffen ist, vor unbetontem) Vokal.' Und Renou, Gr. sanscr. § 51: ‚Aux formes normales (ou plus anciennes) en *dh* répondent des formes en *h*, situées en principe à l'intervocalique, dans quelques cas.' Es sind allerdings mehrere Fälle da, wo *dh* auch hinter unbetontem Vokal geblieben ist: ved. *kṛdhí* usw. (im Imperat. hinter kurzem Vokal: Bloch, L'Indo-Aryen, 1934, S. 64: *pāhi*, *kṛdhí*). Ich lasse mich auf die Frage nicht ein: unter den gleichen Akzentuations- und Quantitäts-

---

[1] Die andere ist die bekannte Entgleisung *-ḍh-*: *rūḍhá-*, aber *ruddhá-* (*ruṇaddhi*). Vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, § 220 c.

verhältnissen hat *rudh-* ,wachsen' bald regelmäßig, *rudh-* ,hemmen' niemals den Übergang in *h*. Wackernagel (a. a. O.) führt *ruh-* : *rudh-* ,wachsen' als Beispiel an, ,insofern als *h* im unbetonten *ruh-* durchgeführt ist, aber im Präsens neben *róhati ródhati* steht'; jedoch im betonten *rúh-* findet sich ebenfalls *h*, wie aus der obigen Zusammenstellung erhellt.

Man beachte aber folgendes. In einigen Wörtern hat *rudh-* ,wachsen' *dh* beibehalten: ṚV. usw. *vīrudh-* ,Gewächs' (ved., ep., kl.), *vīrudha-*, dasselbe, selten (AV., Märk. Pur.); ṚV. *ārodhana-* ,Aufstieg' (vgl. Pischel, ZDMG. 35, 717, nur: *āródhane diváḥ*, ṚV. 1, 105, 11 ,auf der Leiter zum Himmel', 4, 8, 2; 4 *āródhanaṃ diváḥ*; 4, 7, 8 *divá āródhanāni*); vgl. aber die nachved. Wörter *āroḍhavya-* ,zu ersteigen', Mbh. 3, 1708; *āroḍhar-* ,Besteiger', Yajñ. 2, 303; *āropaṇa-* ,das Besteigen lassen usw.', z. B. Kālid. Ragh. 7, 28; *āroha-* ,Reiter, das Besteigen' (Epos usw.), sekundäre Bildungen; auch *prarodhana-* ,das Aufsteigen' (TS. 7, 5, 1, 3); vgl. nachved. *prarohaṇa-* ,das Aufschießen usw.'; *avarodhana-* und *udrodhana-*, AB. 4, 14, 5 *yo vai saṃvatsarasyāvarodhanaṃ codrodhanaṃ ca veda* ,das Aufsteigen und Absteigen des Jahres'. Das isolierte *vīrudh-* begegnet häufig, die anderen Wörter sehr selten, Formen mit *h* und mit *rop-* des Kausativstammes treten auf; aber Homonyme von *rudh-* ,hemmen' stehen nicht neben ihnen, außer bei dem einigermaßen von *udrodhana-* gestützten und eine gewisse technische Bedeutung besitzenden *avarodhana-*. Dagegen sind von *rudh-* ,hemmen' schon vedisch: *anurodhana-* ,das Mittel, jmd. zu gewinnen', AV. 6, 102, 3; *aparodha-* ,Verbot', Kāty. śr. 24, 3, 31; *saṃrudh-*, ein Spielausdruck, AV. 7, 50, 5 (vgl. Whitney-Lanman I, 421).

So sind die Formen mit *-dh-* von *rudh-* ,wachsen' von den zu *rudh-* ,hemmen' gehörigen verdrängt worden, außer *vīrudh-* und dem ebenfalls isolierten *nyagrodha-* ,Ficus indica', die episch und klassisch weiterleben.

Ein interessantes Wort ist *ródhas-* ,Erdaufwurf, Damm, Wall, Schutzwehr; Hügel, hohes Ufer' (P. W.); es begegnet schon im ṚV., auch episch und klassisch. Lange hat man es verbunden mit *rudh-*

,hemmen' (P. W.; Graßmann u. a.). Gaedicke, Der Accusativ im Veda, Breslau, 1880, S. 163 und Pischel, ZDMG. 35, 717 erhoben Einspruch gegen diese Etymologie. Pischel vergleicht mit Recht *rohas*, ṚV. 6, 71, 5:

úd ū ayāñ upavaktéva bāhū́ hiraṇyáyā savitā́ suprátīkā

divó róhāṃsy aruhat pṛthivyā́ árīramat patáyat kác cid ábhvam, wo also Savitar, die Sonne, die Arme emporstreckt über die Höhen des Himmels und der Erde. Diese Form *rohas* ist unzweideutig (*róhāṃsy aruhat*). Vgl. Śāṅk. śr. sū. 8, 25, 3 *rohobhyāṃ roho bradhnasya viṣṭapaṃ svargyā tanūr nāka iti nāka iti*. Diese oder ungefähr diese Bedeutung hat *rodhas*- später öfters. Z. B.: Mbh. I, 5888: Bhīma trägt seine Mutter und seine Brüder durch den Wald: *mātaraṃ* . . . | *avahat tatra pṛṣṭhena rodhaḥsu viṣameṣu ca*, nicht: ,he carried . . . his . . . mother on his back over even and uneven grounds on the banks of rivers' (Dutt), *rodhas*- ist hier ,Hügel', *viṣama*- ist ,unwegsamer Boden', mitunter sogar ,Abgrund' (vgl. Rām. 3, 51, 40: *tyakṣye viṣame deham ātmanaḥ*). Deutlichkeitshalber erscheint mehrere Male das Kompositum *parvatarodhas*; z. B. Rām. 7, 79, 17: *sa Daṇḍas tatra* (d. h. *Vindhya-Śaivalayor madhye*, 16) *rājābhūd ramye parvatarodhasi* | *puraṃ cāpratimaṃ Rāma nyaveśayad anuttamam*. Bei *rodhāṃsi viṣamāni ca* ist es zwar möglich, an *rudh*- ,hemmen' zu denken (,Hindernisse, Hemmnisse'). — An *ārodhana* (s. o.) werden wir erinnert Bhāg. Pur. 9, 19, 4: *basta eko vane . . . dadarśa kūpe patitām . . . ajām* | *tasyā uddharaṇopāyaṃ bastaḥ kāmī vicintayan* | *vyadhatta tīrtham uddhṛtya viṣāṇāgreṇa rodhasī*; also ,die abhängige, ansteigende, abschüssige Wand'. Öfters bedeutet das Wort ,Ufer' eines Flusses usw. (Epos usw.), mitunter in Verbindung mit *kūla*-.

In den Bedeutungen: ,abschüssige Wand, Ufer' begegnet im Altindischen auch das bekannte *taṭa*-. Dieses Wort wird aber auch häufig gebraucht von den abhängigen Teilen des menschlichen Körpers: *kaṭitaṭa*- ,Hüfte', *śroṇitaṭa*- ,Hinterbacke, Hüfte', *lalāṭataṭa*- ,— der Stirn', *kucataṭa*- ,— der Brust' usw. In dieser Verwendung, aber mit beschränktem Bedeutungsumfang, findet sich jedoch auch *āroha*- (*rudh*-, *ruh*-) ,die schwellenden Hüften oder nates eines

Frauenzimmers' (P. W.), welches Wort bekanntlich außerdem: ,das Besteigen', ,die Erhöhung, Höhe', auch: ,Haufe' (Belege: s. P. W.) bedeutet. So bin ich mit Gaedicke und Pischel der Ansicht, daß sich *rodhas-* in den genannten Bedeutungen mit √*rudh-* ,ersteigen, erklimmen' verbinden läßt; vgl. auch die Bedeutung ,Luftraum' (Schmidt, Nachtr., s. v.). Man möchte vielleicht vergleichen: gr. *τὸ ὄρος* ,der Berg', das höchstwahrscheinlich zu *ὄρνυμι* ,erregen, sich erheben lassen usw.' gehört, und lat. *mons* ,Berg', das mit *eminere* ,heraus-, hervorragen' zu verbinden ist (√*men-* ,emporragen'). Vgl. auch engl. *bank*, I ,a raised shelf or ridge of ground, a portion of the surface of the ground raised or thrown up into a ridge or shelf, a lengthened mound with steeply sloping sides . . . 5 a shelving elevation in the sea or the bed of a river; II a bordering slope . . . 8 the shelving or sloping margin of a river or stream; the ground bordering upon a river' (Murray, NED.).

Nun die vier Ṛgvedastellen, wo *rodhas-* gefunden wird. ṚV. 4, 22, 4: *víśvā ródhāṃsi pravátaś ca pūrvír dyaúr ṛṣváj jániman rejata kṣā́ḥ* ,alle Dämme und die vielen Ströme, Himmel und Erde zitterten vor dem Reckenhaften bei seiner Geburt' (Geldner). Geldner, Der Rigveda in Auswahl, I, 151 gibt an: ,Damm, Flußufer' oder ,Verschluß, Bollwerk'; Pischel, a. a. O., ,Berg', zu welcher Übersetzung ich hinneige; vielleicht findet sie Rückhalt an 4, 17, 2 (gleichfalls an Indra): *táva tviṣó jániman rejata dyaú réjad bhū́mir . . . | ṛghāyánta subhvàḥ párvatāsa . . . sarā́yanta ā́paḥ* ,der Himmel zitterte bei deiner Geburt, . . . indem die Erde zitterte, . . . die Berge aufgeregt waren, . . . die Gewässer davon strömten'. ṚV. 2, 15, 8 (Indra) *bhinád valám . . . ví párvatasya dṛṃhitā́ny airat | riṇág ródhāṃsi kṛtrímāṇy . . .* ,künstliche Sperren' (Geldner); ,Höhen' wäre m. E. nicht unmöglich. ṚV. 4, 5, 1 Agni Vaiśvānara soll stützen *upamín ná ródhaḥ* ,wie der Stützbalken den Damm' (Geldner). ṚV. 10, 48, 2 *ahám índro ródho vákṣo átharvaṇas*; *r. v.* wird übersetzt ,Schutzwehr und Kraft' (Roth), oder man fragt: ,*vakṣas* „Brust" vielleicht „Brustharnisch"?' (,Ich, Indra, bin des Feuerpriesters Schutz und Wehr', Graßmann.) Darf man *ródhaḥ* hier vielleicht mit ,Wachstum' übersetzen? Wie dem auch

sei, ich kann mich der Ansicht Roths und Geldners, *rodhas-* gehöre zu *rudh-* ,hemmen', nicht ohne weiteres anschließen. Dagegen halte ich es für möglich, daß entweder ein *rodhas-* ,Hemmung, Verschluß, Hindernis' in seinem Homonym aufgegangen sei, oder daß die ,Volksetymologie' das Wort mit *rudh-* ,hemmen' verknüpft und ,eine Höhe, ein Ufer' gelegentlich als ,ein Hindernis, einen Damm' interpretiert habe. ,(Franz.) *ouvrir* „öffnen" verdrängt afrz. *ovrer* „arbeiten" das noch in der Ableitung *ouvrier* und in erstarrten Formen wie *bois ouvré*, *métier ouvrant* weiterlebt. . . . *ouvreur* bedeutet afrz. „Arbeiter", im 17. Jahrhundert aber „Aufschließer". *jour ouvrable* ist ursprünglich der Tag, an dem gearbeitet werden soll; heute ein Tag, an dem die Geschäfte geöffnet sind' (Gamillscheg, a. a. O. S. 36).

IV.

Neben dem Suffix *-tó-*, das zur Bildung von Adjektiven, Verbaladjektiven an die Nullstufe der Wurzel gefügt wurde, gab es im Indogermanischen bekanntlich ein zweites Suffix, *-no-*, das zwar als Sekundärsuffix belegt ist, jedoch auch, hochtonig, hinter der Nullstufe der Wurzel stand. Brugmann, Grundriß II, I, § 66, 1, lehrte: ,Die Form *-no-* vorzugsweise in Verbaladjectiven, die, wie diejenigen auf *-to-*, aus dem Verbalstamm (nicht aus einem bestimmten Tempusstamm) gebildet wurden. Im Indischen machten diese Adjectiva eine ziemlich zahlreiche Participialclasse neben und gleich derjenigen mit *-to-* aus.' Siehe auch K. V. G. § 387, 4: ,Verbaladjektiva mit *-no-* . . . Größere Produktivität hatte dieses *-no-* im Ar. und Slav., wo es mit *-to-* gleichwertig war.' Geradeso Meillet, Introduction, übers. v. Printz, S. 158 f. Vgl. auch Hirt, Idg. Gr. III, S. 204: ,*-no-* ist außerordentlich stark verbreitet'; S. 283: ,bildet in ausgedehntem Maße sogenannte Verbaladjektiva . . . es wechselt im Altindischen mit *-to*. Alte Entsprechungen sind nicht gerade häufig.' Auch in den Spezialgrammatiken des Sanskrit wird auf die Häufigkeit der Bildungen mit *-nó-* hingewiesen; jedenfalls wird ihnen der gebührende Raum gewidmet. Vgl. Whitney, Gr. §§ 952; 957; Thumb-Hirt, Handbuch des Sanskrit § 619; Renou, Grammaire § 150; Bloch, L'Indo-Aryen, S. 255.

Zwei Punkte sind zu beachten: 1) Im Altindischen haben die Verbaladjektive auf *-ná-* sich auf Kosten der Formen auf *-tá-* ausgebreitet. 2) Sie treten immer ohne *-i-* an die Wurzel, und zwar an die Wurzeln auf *r̄*, an eine Anzahl von Wurzeln auf *-ā*, *-i*, *-ī*, *-ū*, an einige Wurzeln auf *-j* und *-c*, an eine auf *-g*, an die meisten auf *-d*. Neben einem Partizip auf *-na-* begegnet aber mitunter eine Bildung auf *-ta-*, ,mais toujours avec variation de date ou d'emploi' (Renou, a. a. O.). Über die Verteilung der beiden Bildungen lassen sich also keine festen Regeln aufstellen. Renou hat aber mit Recht darauf hingewiesen, daß das Partizip auf *-no-*: ,est lié . . ., dans une certaine mesure, à l'affixe nasal du présent'. Auf diesen Punkt werde ich unten zurückkommen.

Eine Erklärung der relativen Häufigkeit der Verbaladjektive auf *-ná-* im Altindischen (sie liegen bei ± 70 Wurzeln vor) hat man meines Wissens noch nicht vorgeschlagen. Die Bemerkung Thumbs (a. a. O.), die partizipiale Verwendung dieses Suffixes sei am deutlichsten im Altindischen, ginge aber z. B. im Griechischen und Lateinischen verloren (vgl. *ἁγνός*, *στυγνός*, *plenus*), ist keine Erklärung[1] und einigermaßen ungenau formuliert, da die Zunahme und Ausbreitung der *-na*-Bildungen in dieser Verwendung deutlich aus einer Prüfung der indischen Texte hervorgeht und die Zahl der urindogermanischen Gleichungen von Adjektiven, Verbaladjektiven auf *-no-* unbedeutend ist: *pl̥-nó*, *pl̥̄-nó*: ai. *pūrṇá-s*, aw. *pərəna-*, urgerm. *fulna-z*, got. *fulls*, lit. *pìlna-s*, aksl. *plŭnŭ*, air. *lān*. Vgl. Hirt, Idg. Gr. III, S. 283.

Ich meine aber, eine Erklärung der erwähnten Erscheinung lasse sich bis zu einem gewissen Grade geben. Wir können, m. E., nicht umhin, auch hier das Wirken der Homonymie anzuerkennen, und dazu das Bestreben der Sprache, die aus der Zweideutigkeit hervorgehende Beeinträchtigung der Verständlichkeit zu vermeiden.

Ich bespreche ganz kurz das wichtigste Material.

---

[1] Vgl. auch Hirt, Idg. Gr. III, S. 283: ,Es ist im Griech. und Lat. nur in Resten vorhanden; im Germ. bildet es das Partizip der starken Verben; im Slav. das Partizip aller Verben und es wechselt im Altind. mit *-to*.'

A. Wurzeln auf *-j*, *-c* und *-g* (Whitney, § 957 c).

1) √*vij-* ‚zurückfahren, in Aufregung geraten', auch, *ūrdhvaḥ samudro vijate*, Śat. Br. 7, 1, 1, 14, ‚emporschießen'; idg. *u̯eig-*, ahd. *wīhhan*. In einigen Formen ist Gleichklang möglich mit Formen von √*vic-* ‚aussondern, sieben, sichten'; idg. *u̯eik-* gr. *εἴκω*. Der Dhātupāṭha unterscheidet *vij-*, *vinakti*, *bhayacalanayoḥ*, 29, 23; *vij-*, *vevekti*, *vevikte*, *pṛthagbhāve*, 25, 12; *vic-*, *vinakti*, *viṅkte*, *pṛthagbhāve*, 29, 5; *vevekti*, 25, 12. Belegt sind jedoch im Präsens: *vij-*: *vijáte* usw. V. +; *vic-*: *vinákti* usw. V. +; Fut. *vijiṣyati* E., *vejiṣyati* Kl.; (*vic-*) *vekṣyati* Kl. Ppp. ‚*vikta-* später *vigna-*' P. W. (*vij-*); *pravikta-* (*vij-*) schon R̥V. In den Brāhmaṇas zeigt sich *vikta-* (*vic-*); vgl. auch aw. °*niviχta-* ‚herabgeschleudert'; im Epos und später ist *vigna-* Ppp. von *vij-*: ‚in Aufregung geraten', *āvigna-* ‚bestürzt', *udvigna-* ‚erschrocken', *vivigna-* ‚sehr erschrocken', *saṃvigna-* ‚aufgeregt'; dagegen *vivikta-* (ebenfalls sehr häufig) ‚gesondert, unterschieden, isoliert usw.'. Dieses Wort fand Rückhalt an *viveka-* ‚Unterscheidung usw.' und an anderen Ableitungen mit *-k-*, *vigna-* an *vega-* (V. +), *saṃvega-* usw. — Es scheint also: anfangs *vij- vikta-*, *vic- vikta-*, nachher *vij- vigna-*, *vic- vikta-*.

2) √*bhuj-* ‚biegen'; idg. *bheug-*, gr. *φεύγω*, lat. *fugio*. Daneben idg. *bheug(h)-*[1]: lat. *fungor*, *functus sum* (mit *-n-*!, Supinum von *fugio* nur einmal zu belegen),[2] ohne Verwandte im Griechischen (aber dort *φυκτός*, Hom. ‚dem man entfliehen kann'!). Das Awestische hat *buj-* (*baog-*, Bartholomae, Wtb., 916), ‚lösen, ablegen', nach Osthoff, I. F. 5, 294 zu lat. *fungor*; √*bheug-*: lat. *fugio* begegnet hier aber nicht. M. E. Wortschwund infolge homonymer Bildungen. Im Altindischen begegnet daneben √*bhuj-*

[1] Uhlenbeck, Ai. Wtb. s. v. *bhunakti*: ‚ob lat. *fungor* hierher gehört, ist unsicher'; s. v. *bhujáti* ‚biegt': ‚mit eigentümlicher Bedeutungsentwicklung . . . lat. *fungor* „entledige mich einer Sache" (oder zu *bhunakti*).' Walde-Pokorny II, 145: ‚ai. *bhunákti*, . . . wofür bisher keine glaubhafte Anknüpfung gefunden ist.'

[2] Thes. Ling. Lat. VI, 147: *fugiturus*, part. fut. inde ab Ov(idio); ppp. Aug. Epist. 3, 5 *fugitum* (alias non legi eam formam Thes.).

genießen' (*bhuṅkte*), das viel häufiger ist als das fast nur im Präsens (*bhujáti* V. +, Pass. *bhujyate* kl.) und Ppp. *bhugna*-[1] spätved. + vorliegende *bhuj*- ,biegen'. Von *bhuj*- ,genießen' begegnen schon im ṚV. fast nur Präsentia mit *-na-/-n-*: *bhuṅkte*, *bhunakti*; das Ppp. lautet *bhukta*- (E. +, Whitney). Das Nomen *bhuj*- (,biegen') ist sehr selten, nur in Zusammensetzung, *bhuj*- (später *-bhuj*-) sehr häufig (ṚV. +), das isolierte *bhuja*- (,biegen') ,Arm' begegnet oft, zwar erst episch zu belegen, jedoch wohl älter; *bhuja*- (,genießen') existiert nicht. Dagegen liegen *bhogá*- ,Windung' (einer Schlange) und *bhóga*- ,Genuß, Verwendung' nebeneinander (ṚV. +), in häufiger Verwendung, vor. Aber hier ist die aus dem Gleichklang (vom Akzent abgesehen) hervorgehende Möglichkeit eines Mißverständnisses gering; bei [1]*bhoga*- muß von Schlangen die Rede sein; man spricht überdies öfters von *nāga*-, *sarpa*- usw. *-bhoga*; auch das zweite *bhoga*- läßt sich, notwendig oder nicht, gern in einer Zusammensetzung unterscheiden: *rājya*-, *kāma-bhoga*. Allerdings bleibt Doppelsinn möglich — und beliebt (z. B. *bhujaṃgabhoga* ,Windung einer Schlange' und ,der fleischliche Genuß eines Buhlen'). Weiter gehören *upa*-, *pari*-, *saṃbhoga* zu *bhuṅkte*, *ābhoga* zu *bhujati*. Näheres übergehe ich.

3) Neben $\sqrt{}$*bhañj*- ,brechen' steht $\sqrt{}$*bhaj*- ,teilen, zuteilen'. In *giribhrā́j*- ,aus Bergen hervorbrechend' (ṚV. 10, 68, 1) besitzen wir wohl einen Überrest von *bhra(ñ)j*-, vgl. lat. *frango*, *fractum* ,brechen'. Das Awestische scheint dieses Wort für ,brechen' aufgegeben zu haben. Im Altindischen ist bekanntlich *bhajati* ,er teilt', *bhanakti* ,er bricht'; *bhaktá*- (V. +) ,geteilt, zugeteilt', *bhagna*- (Sūtr. + Whitney) ,gebrochen' (lat. *fractus*!); neben dem doppeldeutigen *bhaktvā* begegnet (E. +) auch *bhaṅktvā* (,brechen'). In den Nominibus hat *bhañj*- immer den Nasallaut.

4) $\sqrt{}$*ruj*- ,zerbrechen, jemand Schmerzen bereiten': *rugṇa*. Im Idg. gab es:

---

[1] Vgl. Walde-Pokorny II, 145, u. ,wohl auch . . . nir. *bog* ,weich' (= ai. *bhugnā-ḥ* . . .)', vgl. auch S. 146. Das will nicht viel sagen!

a) √*leuĝ-*, *leug-*, gr. λυγρός ‚traurig', lat. *lūgeo* ‚trauern', *lūctus* ‚Trauer' usw., altind. *rujáti* (s. o.), *roga-* ‚Krankheit usw.'.

b) √*leug-*, gr. λυγίζω ‚biege, drehe, lat. *lucta* ‚Verschlingung', lit. *lugnas* ‚biegsam', ahd. *loc* ‚Locke', got. **lukks* < idg. *lugnó-* usw. (Siehe Walde, Boisacq u. a.) ‚Ce **leug-* (λυγρός)', fragt Boisacq, ‚est-il identique à **leug-* « fléchir » dans gr. λυγίζω . . . (« fléchir » : « briser »)? Ou **leug-* « fléchir » a-t-il en skr. remplacé **leuĝ-* « briser »?' Vgl. Walde-Pokorny II, 414.

c) √*leuk-*, gr. λευκός ‚licht usw.', lat. *lūx* ‚Licht', *lūceo*, *lūxi* (Supinum nicht zu belegen), aw. *raocayeiti* ‚erleuchten', ai. *rocate* ‚scheinen, leuchten' usw.

d) √*reuk-*: lat. *runcare* ‚jäten', ai. *luñcati* ‚ausraufen, enthülsen', gr. ῥυκάνη ‚Hobel' usw. (Walde-Pokorny II, 353).

Das Griechische besitzt von a) nur ἀλυκτοπέδη (Schulze, K. Z. 28, 280), λυγρός und λευγαλέος, von c) λευκός usw. und λευκι̯ω > λεύσσω ‚sehen' und Formen mit *luk-*. Im Lateinischen haben wir *luctus* ‚die Trauer' (zu *lugeo*), *lucta* ‚das Ringen', *lūcidus* ‚lichtvoll'. Im Awesta findet sich *ruk* (*raok-*) (c) ‚leuchten' und *"ruχti-* ‚das Brechen' (a). Im Altindischen fehlt b). Neben *ruj-*, *rugṇa-*, Fut. *rokṣyati* nur gramm., Desid. *rurukṣa-* (in Nom.) steht *ruc-*, *rucita-*, Fut. *rociṣyate* (E.), Desid. *rurociṣa-* nur gramm. Zu d) *luñcati* (gramm.), Ppp. *luñcita-* (kl.).

5) √*majj-* ‚untersinken' < idg. *mezg-*, lat. *mergo*; Näheres z. B. Walde, Lat. etym. Wtb. Lat. Ppp. *mersus*, altlat. aber **mertus*, vgl. *mertare* (Sommer, Handb. lat. L. u. F.², S. 608); altind. *magna-s* < **mazgná-s* (vgl. auch Scheftelowitz, I. F. 33, 136). Die Form *maktvā* wird von Pāṇini, 6, 4, 32, angegeben. Lat. **mertus* ist über **merctus* < idg. *mezg-tó-s*, was altind. **maktá-s* hätte ergeben können. Merkwürdig ist nun die weitgehende semantische Übereinstimmung von lat. *mactus* ‚durch Gabe geehrt, gefeiert, gepriesen' mit altind. *mahitá-* (B. +) ‚geehrt, gefeiert', Ppp. zu *mah-*, *mahayati* usw. ‚erfreuen, feiern', < *megh*; daneben *meg-*?, also auch **makta-* < *meg-tó*?? (vgl. aber Walde, Lat. etym. Wtb.,

s. v. *macto*). Dies wäre zu schön! Oder wegen *ᵉ⁾mezg-* ‚stricken' (Walde-Pokorny II, 301)?

6) √*a(ñ)c* ‚gehen, biegen' (*añcati*) neben √*añj-* ‚salben, bestreichen', Ppp. *aktá-* (V. +), Präs. *anákti*; in einigen Formen Kollision mit denjenigen von √*aj-* ‚treiben', lat. *ago*, Ppp. *actus*. Im Altindischen ist **aktá-* (lat. *actus*) nicht belegt; gr. ἀκτός usw. Zu ‚biegen' gehört das Ppp. *akná-* (Br. Sūt.), im Epos auch *acita-*, *añcita-*; *aktá-* nur bei Vopadeva (26, 102). Vgl. aber *nyaktá-* Śat. Br. 1, 6, 3, 17 u. a.; aber 3, 2, 1, 6 *nyakna-°*; *udaktam udakaṃ kūpāt* (Pāṇ.), aber *udañcitākṣaḥ* (vgl. P. W.).

7) √*vraśc-* ‚abhauen, spalten', Ppp. *vṛkṇa-* (ṚV. +), Präs. *vṛścáti*; Absol. *vṛṣṭvā́* ist belegt (AV.), aber auch *vṛktvī* (ṚV.). Ein Ppp. **vṛṣṭa-* hätte mit *vṛṣṭa-* ‚geregnet usw.' (V. +), **vṛkta-* mit *vṛkta-* ‚(zusammen)gedreht' (V. +) Homonymie ergeben. Neben *vṛj-* (*vṛṇákti*) ‚wenden, drehen' steht *vraj-* ‚(fort)gehen'; dessen Partizip ist *vrajita-* (Br. +).

8) √*lag-* ‚sich heften an usw.', *lagati* (E. +), Ppp. *lagna-*, ebenfalls spät auftretend; trotzdem hat man versucht, es mit gr. λαγνός ‚wollüstig' zu verknüpfen (vgl. Uhlenbeck, Ai. etym. Wtb., s. v. *lágati*); unsicher; vgl. Boisacq, Dict. étym. de la langue gr., s. v. λαγαρός. An sich ist es nicht unmöglich, daß *lagna-* eine alte Form ist; vgl. dazu Walde-Pokorny II, 712—714. Man beachte auch folgendes: *majjati* (s. o.), Inf. *majjitum* (E. +), Ppp. *magna-*, aber *lajjate* ‚sich schämen' : Inf. *lajjitum* (E.), Ppp. *lajjita-*. Dagegen *lagna-* zu *lagati*. In *l*-Dialekten (Bloch, L'Indo-Aryen, S. 73 ff.) **lakta-* homonym mit *rakta-* ‚gefärbt, rot'?

B. Wurzeln auf *ā-* usw. (Whitney, § 957 a).

9) Im Indogermanischen gab es:

a) √*u̯ē-* (*au̯ē-*) ‚wehen, blasen, hauchen' : ai. *vāti* ‚wehen' usw.

?[1]b) √*u̯ē-* ‚sich mühen, anstrengen' : ai. *vāyati* ‚erschöpft werden' usw.

c) √*u̯en-* ‚(er)streben, wünschen usw.' : ai. *vánati*, *vanoti* ‚wünschen, gewinnen usw.'.

---

[1] Vgl. Walde-Pokorny I, S. 223.

Das Awestische hat a) *vā- vāiti* ‚wehen' (vgl. Bartholomae, Wtb., 1406, für das Nähere) und b) *vā-*, nur mit *frā-* ‚auslöschen': *frāvaya-*, *frāvayōiṯ* usw. Die Ppp. sind nicht belegt.

Im Altindischen heißt ‚weht' *vāti* (V. +). Das Ppp. ist in den Sūtras *vāta-*, später aber erscheint *vāna-* (kl.), *nirvāṇa-* ‚erloschen, erlöst usw.' (E. +). Das zu c) *van-* gehörige Ppp. ist (Saṃh. Br.) *-vāta-*, später erscheint *vanita-* (E. +). ‚Müde' heißt *vāta-*: *abhivātāsu goṣu* (‚matt, siech'), Lāṭy. 8, 5, 3; *upavāta-* ‚trocken', Āśv. Gṛhyas. 3, 8, 4; auch *vāna-* ‚eingetrocknet', n. ‚getrocknete Frucht' (Gramm., kl.; selten). Auch die anderen Wörter *vāna-* ‚das Wehen', ‚das Weben' u. a. sind selten. ‚Der Wind' ist bekanntlich *vāta-* (V. +), ‚das Erlöschen, die Erlösung' *nirvāṇa-* (E. +), vgl. auch das Ppp.; *nirvāta-* bedeutet ‚ein Ort, wo kein Wind hinkommt' (E. +). Näheres übergehe ich.

10) √*śyā-*, *śyāyati* ‚gefrieren —, gerinnen machen'. Das Ppp. ist das wohlbekannte *śīta-*, das aber die Bedeutung ‚kalt' angenommen hat [schon ṚV. 10, 34, 9 *śītāḥ sánto hṛ́dayaṃ nír dahanti*, ‚obwohl (die Würfel, mit Kohlen verglichen) kalt sind, zerbrennen sie das Herz']. Ein anderes Verbaladjektiv *śīná-* wird der Träger der Bedeutung ‚geronnen, gefroren' (Vāj. Saṃh.), obwohl *praśīta-*, Śat. Br. 9, 1, 2, 26 noch ‚fest gefroren' bedeutet: *yad vai śītasya praśītaṃ tad dhimasya jarāyu*, ‚das fest gefrorene (Teil) der Kälte ist die abgestreifte Haut der Kälte'. In der späteren, klassischen Literatur begegnen auch *śyāna-* und (gramm.) *śyāta-*. Ind. Spr. (Bhtl.) II, 4657 finden wir *śyāna-* in der Bedeutung ‚trocken geworden': *saritaḥ śyānapulināḥ*. Kālidāsa und andere Klassiker legen *āśyāna-* die Bedeutung ‚(ein wenig) ausgetrocknet' bei, z. B. Kumāras. 7, 9 (*īṣacchuṣkam*, Mallinātha), Raghuv. 4, 24 *āśyānakardama-* (*śuṣkapaṅka-* M.). Kāśikā Vṛtti zu Pāṇini 6, 1, 26: *abhiśyāta-* und *abhiśīta-* ‚kühl, abgekühlt' (*vāyu-*, *jala-*); vgl. Btl. II, 240 (Kāśikā) *abhiśīnaṃ ghṛtam, abhiśyānaṃ ghṛtam, avaśīnaṃ medaḥ, avaśyānaṃ medaḥ*.

11) √*styā-* ‚gerinnen, sich verdichten'. Man möchte vermuten, daß das zu dieser ziemlich seltenen Wurzel gehörige Verbaladjektiv

styāna- nach dem bedeutungsverwandten *śyāna* (s. o.) analogisch entstanden ist. Es begegnet öfters in der medizinischen Literatur und später und bedeutet ‚geronnen' (von Geschwülsten, Blut usw.), *ghanībhūta-*. Das Ppp. *stīta-* wird von Grammatikern erwähnt. Vgl. auch Walde-Pokorny II, 610 f.

12) √*hā-* usw. *Hāna-* (B.) ist das zu *hā-* ‚aufspringen, weichen' gehörige Ppp. (dessen Part. Pr. *jihāna-* ist), zu *hā-* ‚verlassen' gehören *hīna-* (V. +), *hāna-* (Br.), *hāta-* (kl.), *jahita-* (V. +); **hita-* (vgl. *hitvā*) würde mit *hita-* ‚gesetzt' und (*pra*)*hita-* ‚angetrieben usw.' in Kollision geraten sein. Warum nicht **hīta-*? Die Häufigkeit der Formationen ist allerdings merkwürdig. Über *jahita-* Renou, Gr. sanscr., S. 194. Vgl. auch Walde-Pokorny I, 527; 543.

13) √*dā-* usw. *Dā-* ‚binden', *dyati*, Ppp. *dita-* (V. +), vgl. gr. *δετός*, ‚gebunden'; idg. √*dē-/də-*. Übrigens im Altindischen nicht gerade häufig belegt. Daneben: *dā-* ‚reinigen' (Dhātup. 22, 26), nur mit *ava-* und *vyava-*: *avadāta-* ‚gereinigt' (Ār., E. +). *Dā-* ‚abschneiden, mähen, zuteilen': *dāti*; idg. √*dā*[*i*]/*də*[*i*]/*dī*. Das altind. Ppp. ist (Saṃh. Br.) *dina-* (Bhāg. Pur.) *dita-*, daneben auch *-tta*: *avatta-* ‚abgeschnitten', *pañcāvatta-* ‚fünfteilig' [dagegen: *avadatta-* (1 ×) zu (*ava*)*dā* ‚geben' (vgl. P. W. III, 569)], *parītta-* ‚beschnitten' (vgl. P. W. III, 578). Zu derselben Wurzel gehört *day-*, *dayate* ‚zuteilen; Anteil nehmen an' (V. +), Ppp. *dayita-* ‚geliebt, teuer' (E. +). Endlich: √*da-*, geben, idg. *dō-/də-*. Im ṚV. begegnet das Ppp. *dāta-* (vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, 16; s. auch Thumb-Hirt, § 619), in *tvadāta-* ‚von dir gegeben' (neben *tvādatta-*); im Awestischen lautet das Ppp. zu *dā-* (< *dō-*, *dhē-*): *dāta-*. Man erwartet ai. **dita-*, vgl. gr. *δοτός*, lat. *datus*, < idg. *də-tó-s*; diese Form erscheint im Mbh.: *vyādita-* (= *vyātta*) ‚auseinander getan > aufgesperrt, geöffnet' (Mbh. 6, 5326 u. a.); eine zu *dā-* ‚binden' oder *dā-* ‚abschneiden usw.' gehörige homonyme Form ist nicht belegt. Das Ppp. heißt aber fast immer *datta-*, vgl. *datte* usw., also eine von der Form des Präsensstammes beeinflußte Neubildung (vgl. Renou, Gr. sanscr., S. 194). Siehe schon: Bloch, L'Indo-Aryen, S. 254: ‚la racine *dā-*, où . . .

dattá- « donné » (a) été refait pour éviter le conflit avec *ditá-* « attaché ».' Daneben °*tta-*; vgl. die Grammatiken.

14) √*ḍī-* ,fliegen', selten, mit Ausnahme von *ḍīna-* (Ppp.), E. +. Eine späte analogische Bildung?

15) √*pā-* ,trinken': *pīta-* (V. +); daneben *pīta-* ,gelb' (Sū. +); *pā-* ,bewachen'; *pāta-* (Lexx.) ,bewahrt'. Zu √*pī-* ,schwellen; voll sein' gehört das Ppp. *pīná-* (AV. +), jedoch Ṛ̣V. 8, 9, 19 *āpīta-* ,strotzend' (und *pīta-* = *sthūla-*, Schmidt, Nachtr., S. 256).

16) √*lī-* ,sich schmiegen an, sich legen an': *līna-* (AV. +). Warum? Wegen des Präsens *lināti-* (,il — d. h. le suffixe *-na-* — est lié . . ., dans une certaine mesure, à l'affixe nasal du présent', Renou, Gr. sanscr., S. 195), das jedoch nur in gramm.-lex. Schriften vorgefunden worden ist?· Beachtenswert ist, daß zu

17) √*rā-* ,geben' das Ppp. *rāta-* (V. +) gehört; vgl. aw. *rā-* ,gewähren', Ppp. *rāta-* (∼ lat. *rēs* ,Sache'?); √*rēi-*. Daneben im Altindischen √*ri-*, *rī-* ,laufen lassen', *riṇāti* (ved.), *rīṇa-* ,in Fluß geraten, fließend'; vgl. lat. *rīvus* ,Bach', √*rei-* ,fließen'. Die von Walde-Pokorny (II, 387 ff.) zu [2]*lei-* ,sich ducken', [4]*lei-* ,gießen', [1]*lē*[*i*]- : *lǝi-* ,wollen', [3]*lē*(*i*)- ,nachlassen', gestellten Wortgruppen haben keine oder fast keine altindische Verwandten. Gehörte zu einer dieser Wurzeln *litó-* und *lītó-* > *litá-*, *līta-*, *rīta-*?

18) √*vlī-* ,zusammenfallen machen', *vlīnāti*, *vlīna-* (*blīna-*), AV., Br. Analogische Bildung (*lī*?)?

19) √*hrī-* ,sich schämen', *jihreti*, Ppp. *hrīta-* (Br. +), auch *hrīṇa-* (E.), *hrīṇamukha-* neben *hrītamukha-* ,verlegen, schüchtern'. *Hrīṇa-* ist wahrscheinlich eine spätere Analogiebildung.

20) √*du-*, *dunoti*, ,brennen', trans. und intrans.; Ppp. *dūna-* (AV. +) ,gebrannt; mitgenommen, gequält'; vgl. *duta-* = *pīḍita-* (P.W. III, 661). *Dūta-* heißt bekanntlich ,Bote'.

21); 22) Über [1] und [2]*div-* siehe oben. Das zu ,spielen' gehörige Ppp. ist *dyūtá-* (AV. +), das zu ,wehklagen' gehörige (*pari*)*dyūna-* (Br. +).

23) √*lū-* ,abschneiden': *lunāti*; Ppp. *lūna-* (Br. +). Vgl. Boisacq, S. 593. Gr. λύω, λῠτός, dagegen lat. *luo*, *soluo*, *solvo*, *solūtus*. Vgl. z. B. Sommer, Handb. d. lat. Laut- und Formenlehre[3], S. 607:

,Langes ū kann auch *uolūtus* . . . zu *uolu̯ō*, älter *uolūō* . . . gehabt haben (hom. εἴλυμα aus *ἐϝέλυμα „Hülle" zu (ϝ)ελύω „winde"); dagegen mag *solu̯ō*, *solūō* mit ursprünglicher Kürze (λῦτρον) das ū des Part. *solūtus* . . . analogisch nach *uolūtus* bekommen haben.' Und Stolz-Schmalz, Lat. Gr., S. 341: ,Ererbt . . . *volūtus*, . . . danach analogisch *solūtus* . . .' Wird es aber nicht richtiger sein, lat. *-lūtus* für ursprünglich zu halten und altind. *lūna-* für eine statt idg. *lūtó-* > altind. **lūta-* auftretende Neubildung? Daneben aber lat. *abluo*, *ablūtum*; *diluo*, *dilūtum*, zu *luo*, *lavo* ,waschen usw.' und *polluo*, *pollūtum* ,beflecken' zu *lŭtum* ,Kot usw.', gr. λῦμα ,Schmutz usw.'. Im Lateinischen finden sich also drei Verbaladjektive *-lūtus*, aber in untereinander nicht verwechselbaren Zusammensetzungen. Verwandte von gr. λῦμα, lat. *pollūtum* und von *luo*, *lavo* begegnen im Altindischen aber nicht. Schon ursprachliche Kollision? Steht also vielleicht altind. *lūna-* für älteres *lūtó-*, das wegen Homonymie zu Mißverständnis führte, mithin vermieden wurde?

24) √*śu-* ,schwellen', *śvayati* (Saṃh., Br.), Ppp. *śūna-* ,geschwollen' (Suśruta, Gramm.), vgl. aisl. *hūnn* ,(*klumpiges:) Würfel, klotzartiges Stück; Junges', ags. *hūn* m. ,Junges'. Also urindog. *k̑ū-nó-*?

C. Wurzeln auf *-d* (Whitney, § 957 d).

25) √*ud-*, *unatti* ,benetzen', Ppp. *utta-* (Br.), *unna-* (Sū., kl.). Die Form *unna-* ist also später belegt, vielleicht eine analogische Neubildung. Vgl. aber *vad-*, *vadati* ,sprechen', Ppp. *udita-* (V. +), *vadita-* (E. +); Perf. *ūdima*, *ūdus* V. B., *ūde* usw. B. U. (Whitney); Perf. zu *unatti*: *ūdus* AV.

26) √*klid-*, *klidyati* (E. +) ,feucht werden': *klinna-* (Sū. +; Gramm.: *kliditvā*, *klittvā*). Wahrscheinlich Neubildung; Etymologie ganz unsicher.

27) √*kṣud-* ,zermalmen', *kṣódati* (ṚV.), *kṣuṇṇa-* (E. +). Daneben *kṣudh-* ,hungrig sein', *kṣúdhyati* (V. +), *kṣudhita-* (Up. +).

28) √*khid-* ,niederdrücken', *khidáti* (V. +), *khinna-* (Manu, E. +) ,ermüdet'.

29) √*chad-* ‚bedecken', *chādáyati* (V.+), *channa-* (Br.+). Daneben √*cha(n)d-* ‚scheinen, gut scheinen'; das zugehörige Verbaladjektiv ist nicht belegt.

30) √*chid-* ‚abschneiden', *chinatti* (V.+), *chinna-* (V.+), woneben *chittvā* (Br.+). Neben idg. *sk̑(h)eid-/sk(h)eid-* ‚spalten, scheiden' (altind. *chid-*, lat. *scindo*) steht *sk̑(h)eit-/sk(h)eit-* : got. *skaidan*, ahd. *scidōn* usw.; hierauf beruht **skit-to-s*, ahd. *scesso* ‚rupes' (Walde, Lat. etym. Wtb.², S. 686). Also schon idg. *skit-tos* neben *skid-tos* > *skit-tos*, lat. *scissus*; gr. *σχιστός*. Hat zwischen diesen zwei Formen dialektisch vielleicht eine Bedeutungsnuancierung existiert, war also die Homonymie der Verständlichkeit hinderlich und ist infolgedessen *sk̑hinno-* entstanden?

31) √*chṛd-*, *chṛṇatti* ‚ausspeien', *chṛṇṇa-* (Br.).

32) √*tud-*, *tudati* ‚stoßen', *tunna-* (V.+).

33) √*tṛd-* ‚durchbohren', *tṛṇatti* (ved.), *tṛṇṇa-* (spätved.).

34) √*nud-* ‚fortstoßen', *nudáti*, *nutta-* (V.+), daneben aber *nunna-* (Sāma V., E.+), *praṇudita-* (Mbh.).

35) √*pad-* ‚dahinfallen, hingehen zu usw.', *pádyate*, *panna-* (AV.+). Zu *pat-* ‚fliegen, fallen' gehört *patita-* (AV.+). Vgl. *pattum* zu *pad-*, *patitum* zu *pat-* usw. Vielleicht bilaterale Vermeidung der Homonymie. Merkwürdig ist auch, daß indische Verwandte von gr. *πετάννυμι* usw. ‚ausbreiten' nicht existieren.

36) √*bhid-* ‚spalten', *bhinatti*, *bhinna-* (V.+), aber *bhitta-*, Subst. ‚ein abgebrochenes Stück' (Gramm.); vgl. lat. *fissus*.

37) √*vid-* ‚finden, erwerben', *vindati*, *vitta-* ‚erhalten' (AV.+), meistens aber Subst., ‚Habe, Besitz'. Daneben *vitta-* ‚erkannt' (selten), zu *vid-* ‚wissen'. Dann aber *vinna-* (AV.+) ‚erhalten', *vidita-* ‚kennengelernt usw.'. Über *vidita-* : *vitta-* vgl. Renou, Gr. sanscr., S. 194. Im Awestischen Homonymie: 2 × *vista-*.

38) √*śad-* ‚abfallen', *śanna-* (Sū.). Daneben *śad-* ‚hervorragen' und *śat-* ‚zusammenhauen', wovon die Ppp. nicht belegt sind.

39) √*sad-* ‚sitzen', *sīdati*, *satta-* (V.), *sanna-* (AV.+). Im Aw. *-šta-* (Grundr. Ir. Phil. I, 1, § 96, 1), daneben (Bartholomae ²⁾*had-*),

Ppp. *ăsna-* (zu *ā-had-*) ‚nahe' < *ă-zd-na*; altind. *āsanna-*. Also schon indoir. *-na-* neben *-ta-*, aber mit verschiedener Verwendung. Altir. *vīšta-* < *u̯i-zd-to-*, aber altind. *viṣaṇṇa-* ‚versagt, bestürzt'. Aw. **ā-zd-ta-* > **āsta-* hätte zu Gleichklang mit **āsta-*, zu *āh-* (< *ās-*) ‚sitzen' führen können. Im Altindischen hätte *u̯i-zd-tó-* zugrunde gelegt werden müssen. — Usw.

D. Wurzeln auf *-ṛ* (Whitney, § 957 b).

40) √*kṛ-* ‚ausstreuen', *kiráti*, *kīrṇa-* (Br.+). Idg. √*(s)ker-*, ~ gr. *σκαίρω* ‚springen, hüpfen' (?), Aniṭwurzel, aber ein Ppp. **kṛta-* würde Homonymie ergeben mit ‚gemacht', ai. *kṛta-*, aw. *kərəta-* (vgl. Bartholomae, Wtb., 444). Das Perf. *cakāra* ‚hat ausgestreut' ist nur episch, *cakāra* ‚hat gemacht' begegnet V.+, usw., vgl. z. B. Whitney, Roots, s. s. v. v.; *kīryate* ‚wird ausgestreut' (Br.+) : *kriyate* ‚wird gemacht' (V.+). Also Bildungen von einer zweisilbigen Base und *-na*-Partizip. Über *utkīrṇa-* usw. vgl. Walde-Pokorny II, 573 f. Merkwürdig: gr. *κείρω* ‚abschneiden, scheren usw.' neben *σκαίρω*.

41) √*gṛ-* ‚verschlingen', *giráti* (AV.+), *gilati* (Br.+), *gīrṇa-* (V.+), *gilita-* (kl.), *girita-* (Nir.). Daneben *gūrta-* (V.+), *gūrṇa-* (Sū.+) ‚begrüßt usw.', aber auch *gūrta-* ‚gefressen' (neben *gīrṇa-* ‚verschlungen', Walde-Pokorny I, 682; mir ist aber *gūrta-* ‚gefressen' nicht näher bekannt). Man beachte auch:

√*ger-* ‚zusammenfassen, sammeln' : gr. *ἀγείρω* ‚sammeln' usw., liegt nicht in einem altindischen Verb vor; die Erweiterung *grem-* findet man u. a. im ai. *grāma-* ‚Schar, Dorf usw.'. √*ger-*, *g(e)rēi-* ‚wachen, wecken' bildet (außer *jarate*, ṚV., ‚erwachen, sich in Bewegung setzen, munter sein') das Präsens mit Intensivreduplikation, ‚and ... *jāgṛ-* begins early to assume the value of a root, and form a completer conjugation' (Whitney, Gr. § 1020, wo das Nähere). Das Ppp. zu *gṛ-* existiert nicht (zu *jāgṛ-*: *jāgarita-*). — Daneben ai. *jarate* ‚rauschen, tönen' (V.): √*ger-*?, √*ĝar-*?, √*gu̯er(āx-)*? und ai. *jarati* ‚altern lassen', *jarā-* ‚Alter' usw.: √*ĝer-*, *ĝerē-*, gr. *γέρων* ‚Greis', wozu die Ppp. *jūrṇa-* (ṚV.) und

jīrṇa- (AV. +) ‚abgelebt, gebrechlich, alt', neben aw. *zarəta-* ‚altersschwach', neben [2]*zarəta-*, Ppp. zu *zar-* ‚erzürnen' (ai. *hṛṇīte*), wozu einige Präsentia und ein Perfekt; *zar-* ‚altern' im Awestischen nicht im fin. Verb. Usw. Vgl. auch gr. *ἀγείρω* — *ἐγείρω* — *γέρων* und die zugehörigen Formen.

42) √*tṛ-* ‚über etwas setzen', *tárati*, *tiráti*; *tūrta-* (Śat. Br.); *tūrṇa-* (Sū. +), *tīrṇa-* (V. +). Vgl. Whitney, Roots, s. v. Im Awestischen existiert das Ppp. *vī-tərəta-*. Das zur unerweiterten Wurzel gehörige Ppp. **tṛta-* ist im Altindischen nicht vorgefunden worden. Zur homonymen Wurzel *ter-* ‚(drehend) reiben' gehören im Altindischen nur *turá-* ‚wund', *ātura-* ‚krank', kein Verb, im Griechischen dagegen *τείρω* ‚(auf)reiben usw.', *τίτρημι* usw., im Lat. *tero* ‚(zer)reiben'; zu *ter-* ‚hinübergelangen', gr. *τέρθρον* ‚Äußerste; Rahe', *τέρμα* ‚Ziel usw.', lat. *termen* ‚Grenzzeichen usw.' u. a.; vgl. schon Meillet, a. a. O. S. 175.

43) √*dṛ-* ‚spalten, sprengen' : gr. *δέρω* ‚abhäuten, schinden' usw. Gr. Ppp. *δαρτός*, aw. *dərəta-* (1 ×, neben *dərəta-* ‚(fest)gehalten' und *adərətō°* ‚nicht geachtet'), altind. (Rām.) *dṛta-*. Daneben das homonyme **dṛta-* (nur *ādṛta-*) : *ādriyate* ‚beachten'. Zu ‚spalten' ist, Br. +, das Ppp. *dīrṇa-* (seṭ-Formation).

44) √*pṛ-* ‚füllen' : √*pel-*, *p(e)lē-*. Im Aw. *par-* ‚füllen' : Ppp. *pərəna-* ‚gefüllt, voll', neben °*pərəta*°, *peša*° (vgl. Bartholomae, Wtb., 850) zu *par-* ‚verurteilen' (nicht im Altindischen vorliegend). Zu ai. *piparti* ‚hinüberführen' (√*per-* : gr. *περάω* ‚durchdringen'; außer *pārayati* ‚über etwas hinwegkommen, zu Ende bringen' usw. fast nur vedisch, wegen der Homonymie geschwunden) kenne ich kein Ppp. Zu √*per-* ‚verkaufen', ai. *pūrta-* n. ‚Lohn, Belohnung' (so wohl richtig Hirt), ṚV. +. √*per-*: gr. *πίμπρημι* ‚anzünden usw.', √*per-* : gr. *πεῖρα* ‚Versuch, Probe', √*per-* : lat. *pario* ‚gebären' liegen nicht in altindischen Verbalformen vor. — Das Ppp. *-pṛta-* gehört zu *ā-*, *vyā-par-* ‚mit etwas beschäftigt sein': *vyāpṛta-* (ep. +). Das homonyme *pṛta-* ‚gefüllt' wird von Whitney nur einmal (Sū.) verzeichnet; *pūrta-* (vgl. o.) begegnet selten, *pūrṇa-* ist sehr geläufig (V. +).

45) √*mṛ-* ,zermalmen': *mūrṇa-* ,zermalmt' neben *mṛtá-* (*mriyate*, s. o.) ,gestorben, tot'. Zu √*mel-*, *melā-* ,zerreiben' von der schweren Basis *mlāta-*, *mlāna-*.

46) √*śṛ-* ,zerbrechen, zermalmen'. Idg. √*k̂er-* ,wachsen' (arm. *ser* ,Abkunft, Nachkommenschaft', gr. att. *κόρος*, hom. ion. *κοῦρος* ,Knabe, Jüngling' usw.) bildet kein indoiranisches Verb. Dagegen √*k̂er-*, *k̂erā-* ,versehren': ai. *śṛṇāti* (*śṛ-*). Man möchte erwarten: Ppp. **śṛta-*. Aber *śṛta-* heißt ,gekocht, gebraten' (V.+), neben *śrāta-* (ved.) zu *śrāyati* (ved.), *śrīṇāti* (ved.) ,kochen usw.'; daneben: *śīrta-* (ṚV.), *śrīta-* (sekundär, ṚV.) ,gemischt' zu *śrīṇāti* ,mischen', √*k̂erā*ˣ-, *k̂erā*ˣ*i-* ,mischen, durcheinanderrühren', z. T. auch ,Kochen (vom Umrühren)' (Walde-Pokorny I, 419). Im Awestischen begegnet *asarəta-* ,nicht gebrochen' (Bartholomae, Wtb., 209), zu **sar-* ,brechen, zerbrechen'; das Verb scheint geschwunden zu sein wegen *sar-* ,vereinigen' (Ppp. nicht belegt): √*k̂erā-* (s. o.), vgl. aber z. B. *saray-* ,Scherbe'. Im Altindischen nur *-śīrta-* (Maitr. S.), daneben aber häufig *śīrṇa-* (AV.+).

47) √*stṛ-* ,streuen'. Im Awestischen und Altpersischen liegt vor *star-* ,sündigen', meist mit *ā-* (Etymologie unsicher), dessen Ppp. nicht belegt ist (vgl. Bartholomae, Wtb., 1597). Daneben *star-* ,auseinander breiten usw.': Ppp. *stərəta-*, *starəta-*. Im Altindischen *stṛṇāti* : Ppp. *stṛta-* (V.+) und *stīrṇa-* (V.+), über das Nähere Walde-Pokorny II, 638 ff., wo auch die übrigen Wurzeln *ster-*. Bekanntlich weisen aber diese zwei Partizipia bisweilen verschiedene Verwendung auf: *stīrṇa-* ,hingestreut', *stṛta-* ,bestreut; niedergeworfen'; vgl. jedoch auch die Komposita, s. P. W.

Mit diesen Ausführungen hoffe ich die sprachliche Erscheinung der Homonymie im Altindischen genügend hervorgehoben zu haben.[1] Meines Erachtens ist es ganz wahrscheinlich, daß sie auch hier Wortschwund veranlaßt und die Formbildung beeinflußt hat. Das

---

[1] Ich möchte auch aufmerksam machen auf das Perf. periphr.: *hu-* ,opfern': *juhāva*, daneben aber *juhavā́m cakāra* (Br. U.); dagegen *hū-*, ,rufen': *juhāva* und *hvayā́m āsa*, — *cakre* (E.).

Entstehen der Homonymie kann, unter Umständen, zur Folge haben, daß Wörter nicht mehr geeignet sind, als Werkzeuge des sprachlichen Verkehrs zu erscheinen. Betrachtet man das Wort nicht bloß als Äußerung, sondern auch ‚als Glied eines sprachlichen Systems, das einer möglichst vollkommenen und praktischen Art der Gedankenvermittlung dienen soll',[1] so kann man nicht umhin, auch auf dem Gebiet des Altindischen und anderer alten Sprachen die Ergebnisse der neueren Sprachwissenschaft, soweit möglich, zu verwerten und das dort vorhandene Material der allgemeinen Sprachwissenschaft dienstbar zu machen.

---

[1] Jaberg, Sprache als Äußerung und Sprache als Mitteilung, Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen (Herrig's Archiv), 136 (1917), S. 121.

The Basis of Caste.

By

A. M. Hocart, Cairo.

I

So much has been written about caste without bringing about a decision in favour of any particular theory that the public is perhaps a little weary of the discussion. Yet the late M. Senart's admirable reasoning[1] has shown that definite progress can be made. He has, I think, achieved a positive result in disposing of two theories, the occupational and the racial, which are derived rather from preconceived notions about primitive society than from the facts they profess to explain, and least of all from the point of view of the people who have developed the system and work it at the present day, and who are therefore our best guides. The occupational theory, for instance, seizing upon the obvious fact that caste and profession or trade are closely connected, hastily concludes that caste is based solely on a man's occupation, and is the inevitable result of specialization in arts and crafts. If it had gone a little deeper it would have found that caste and craft are by no means as identical as is commonly supposed in Europe. Since this idea that an Indian is predestined to his craft by heredity is one of the main obstacles in the way of understanding the caste system we may be excused for dwelling on this point even after Mr. Senart's cogent little treatise.

It is not the case that an Indian has no choice of occupation, but must follow that of his father, shave or cook or fish, as his

[1] Les Castes dans l'Inde. Ernest Leroux, 1896.

father did. I have had to explain to tourists labouring under that misconception that my cooly gang, for instance, included anything from farmers, who probably had never handled a plough or sown a seed, down to drummers who may not know one end of the drum from the other, and cobblers who had never stitched a shoe; that the bar and commerce of Ceylon are largely in the hands of fishermen who would scorn to fish; that my food has been cooked by a farmer, by one who styles himself a merchant, but never, to my knowledge, by a member of the cook caste. Not all washermen wash, nor because you see a person washing are you safe in concluding that he is a washerman by caste. The state of affairs in Ceylon is this: a man may wash his own clothes; the mother, the elder sister, any one in the family can wash the clothes, "but," says my informant, "we do not take outside washing; it would be a disgrace to the caste." If clothes are given out to be washed, as is usual, they will be given to a washerman, if one is available; otherwise to a man of some other low caste. Not every man who drums is a drummer: in Ceylon you can often see women of good caste sitting round a big drum,[1] and whiling away the idleness of a festive day with varying rhythms; but neither their sex nor their caste would officiate as public drummers at a temple, a wedding, or a funeral. Farming is the vocation of the highest caste in Ceylon, yet washermen so habitually till the fields that they have special field superintendents who are distinguished by a different title from the field superintendents of the farmer folk.[2] This latitude is not modern, not brought about by the disturbing influence of European example, for Manu allows the priestly caste to live by agriculture and trade, a permission of which Brahmans in South India avail themselves.[3] The royal state was the prerogative of the royal or noble caste;[4]

[1] *rabāna.*

[2] *Vel peḍi* as against *vel vidāne.*

[3] Manu IV 2 ff.; Thurston, op. cit. I 344.

[4] Usually described by Europeans as the warrior caste; but fighting, as we shall see, is only a derivative; the essence of their function is sovereignty, kingship, hence the names by which they are known in India.

yet in ancient days low caste men, washermen and others, not uncommonly became kings.[1]

Evidently the common European notion that caste is hereditary handicraft does not tally with the facts. We must conclude that it derives from some other principle. We must search for that principle not in our minds, but in the minds of those people who practise the caste system, who have daily experience of it, and are thus most likely to have a feeling for what is essential in it.

If I go to seek for it among the Sinhalese and the Ceylon Tamils it is for the simple reason that it is the only part of the Indian world where I have experience of caste as a living organism. Apart from that it is not a bad area to seek in; for Ceylon in spite of its roads, estates, Colombo, and a swarm of officials, still remains very archaic in some respects. One still gets some of the atmosphere of the Jatakas, that is of a very ancient India, long before the advent of Mohammedanism. The sequel will demonstrate this to some extent.

II

Before we can ask the people themselves with any hope of understanding them what is their idea of caste, we must have some acquaintance with the facts of the system, for they will inevitably assume some such knowledge, and if we have not got it we shall be talking at cross purposes. I will therefore give a very brief outline of the hierarchy as it exists in Ceylon.

The first caste among the Sinhalese was once the royal one, but it is now extinct. The former existence of the brahmanic or priestly caste is attested by ancient writings and by such place names as "brahman village." The disappearance of these two castes leaves the first rank to the farmers. They must once have shared equal honours with the merchants, a caste the former existence of which can be inferred from village names and the

---

[1] Manu IV 61.; Indian Art and Letters I 19.

names of ancient streets.[1] Curiously enough this farmer aristocracy forms the vast majority of the population of the old Kandyan kingdom. On the coast their predominance is much reduced by the presence in great force of fishermen.

The members of the three leading castes, extinct or surviving, are known as the "good people." They are opposed to the "low castes," who comprise fishermen, smiths, washermen to the "good people," tailors, potters, weavers, cooks, lime-burners, grass-cutters, drummers, charcoal burners, washermen to the low castes, mat-makers, and, most despised of all, the Rodiyas, shunned by every one.[2] These castes are again often subdivided: there are different ranks of farmers, and the fishermen are divided according as they fish with nets, rods, boats, and so on; the *vahunpura* and the *durāva* are said to be an upper and a lower division of the same caste.

The Tamils of the North of Ceylon have much the same castes: the kings are extinct, the brahmans and merchants imported, so that the farmers again are the highest indigenous caste; then come the low castes.

Manu also contrasts the "good people" with the lowest.[3] The division can be traced to the earliest literature where the aristocracy are called *ārya*, that is "worthy," "noble," as opposed to *śūdra*, a term of uncertain origin which may be translated serf. The aristocracy was distinguished by wearing a sacred thread over the left shoulder, and was subdivided into kings, priests, and farmers. The first two again form an aristocracy within the aristocracy.[4] It has been much debated whether the farmers of Ceylon are the

[1] There are now claimants to the rank of merchant, co-equal with the farmers, but their claim is suspect. I do not here notice the Vanni caste (found locally on the edge of the jungle, and admitted by the farmers to be slightly higher in rank), because they are known to be later immigrants from India.

[2] For various lists see F. A. Hayley's Laws and Customs of the Sinhalese (Colombo 1922), pp. 89 ff.

[3] X. 38.

[4] For detailed evidence see Ceylon Journal of Science, section G, vol. I, . 66. Add Vinaya IV 6.

lineal descendants of the original farmer caste, the *vaiśya*, or whether they are a low caste that now finds itself at the head of society owing to the demise of the upper three. Since the Tamil farmers used to admit that they were *śūdra*, and do not wear the sacred thread, the second view seems to be the right one: But this discussion is of no interest for us: this is not a legal argument; we are no more concerned with the question whether the Ceylon farmers are heirs of the body of the ancient farmers or not, than the student of the institution of monarchy is concerned with the legitimacy of the House of Hanover; all we need trouble about is whether the Ceylon farmers occupy the place and perform the functions of the old farmer caste or not. This they undoubtedly do, holding such ranks as village headman, and all the offices of state other than the priestly ones, feeding the king and temple, and receiving service from the lower castes. Modern Sinhalese society thus differs from the ancient one only in so far as the aristocracy is single and no longer threefold.

In addition to the four castes Buddhist writings occasionally mention a fifth which is in one place called "the low one," as opposed to the exalted one of the kings and priests. This low caste is composed of five divisions: *caṇḍāla*, bamboo-workers, hunters, chariot-makers, scavengers. Manu on the other hand declares that there is no fifth caste, and it is evident that the term caste is only applied to this group loosely: they form no part of the four caste system, but lie outside it; and there is no general term for them, so that Buddhist writings have to refer to them by the name of the first division or a compound of the first and last. They are not allowed to dwell in the city or the village, whereas the serfs or artisans have a definite quarter assigned to them. Manu will not allow them a permanent residence at all; and they are called "known by day" because they may not appear in public except in the day time.[1] In short they lie outside the pale of society

[1] Vinaya IV 6; Aṅguttara I 162; Jātaka III 194; Manu IV 79, XII 55, X 51; Mahāvaṃsa X 92; Skt. Dict. s. v. *divākīrti*.

with its fourfold division, and they are rightly described by Europeans as outcastes. I am not aware that at the present time any distinction is made in Ceylon between low castes and people outside the caste system, outcastes. Yet, if the term does not exist, the institution does: the Rodiyas are completely outside the pale; they do not, like the barbers, drummers, and the rest form a necessary part of the social system, fulfilling certain indispensable functions; but they are completely excluded. "They are," says Knox, "to this day so detestable to the People, that they are not permitted to fetch water out of their Wells; but do take their water out of Holes or Rivers. Neither will any touch them lest they should be defiled . . . They do beg for their living; and that with so much importunity, as if they had a Patent for it from the King, and will not be denied."

We need not insist on the restrictions to which the intercourse between one caste and another is subject since it is the aspect that has most struck outside observers, and is almost the best known. Thus in the North Central Provinces of Ceylon the farmers will not intermarry with the drummers, nor eat with them, not even accept a drink of water from them. They will on the other hand eat with the Vanni caste out of the same plate, but the two will not intermarry or attend each other's funerals. There is a case of one-sided intermarriage: the higher will marry women of the lower, but not vice-versa.[1] These are but common-place instances. The reader who wishes to follow the fantastic variety of these regulations can do so in the second chapter of the third part of Knox's Ceylon and the fourth chapter of M. Senart's book, while we pass on to inquire what it is that the people who actually work the system regard as most fundamental in it.

III

Let us ask them. To the question "What is caste?" a Tamil friend answers: "The castes have a particular work to do for the

[1] *Halagama* and *Vahunpura*.

cultivator. This is how it is generally understood." Another Tamil giving evidence before a commission states that the low castes "were only service classes, such as washermen and barbers. Such low caste people in olden days were treated by their masters as their own children." A third Tamil gentleman writes: "One thing that ought to be borne in mind is that the Tamil chieftain lived as a feudal lord with all his vassals round about him. He had therefore slaves and vassals to serve him on all occasions, and these slaves and vassals represented different castes who served him in such capacity whenever occasion demanded. The vassals were called *kuḍimai* and the slaves *aḍimai.*" I will add that *kuḍimai* is from *kuḍi*, a house. By vassals therefore my informant means household retainers.

The point of view of rude Sinhalese villagers lost in the jungle of the North Central Province is the same, only they cannot define, they can only illustrate. The farmers of one village make the following statement: "The people of Kadurupiṭiya are drummers ... They are like servants: when called they must come for dancing, festivals, processions. The farmers give the drummers food on a leaf, also cash for their hard work. When the drummers come for a propitiation ceremony they are given clothes; only then."

Thus, what is uppermost in the minds of all our witnesses is the idea of service: the farmers are feudal lords to whom the others owe certain services, each according to his caste. But what kind of service? To the European the drummers are just men who make a noise on a drum; to a native they are much more than that. This is clearly shown in the polite title by which our farmers referred to the drummers: they did not call them "drummers," as I have rendered it, but "astrologers."[1] For them, clearly, drumming is not the essence of the calling, but only one manifestation of that essence, the other manifestations being dancing and ceremonies known as *bali*. In Sanskrit *bali* means an offering

---

[1] *Nākaṭi minissu*, from Skt. *nakṣatra*, constellation.

of food to various beings; in Pali an offering to subordinate deities and to demons;[1] but in Ceylon it has connected itself more particularly with planets: if a man is afflicted by a planet, they make a statue of the planet, tie a string to one end and give the other end to the patient; then with appropriate ceremonies the astrologer-drummers rid him of his disease.

Drummers specialize in two directions: there are those who beat the demon drum, and those who beat the temple drum.[2] The demon drummers carry out ceremonies to expel demons; for instance there is the *tovil* to cure diseases caused by demons,[3] and in the course of which the drummers, wearing demon masks, dance and make offerings[4] of the blood of fowls and other animals; the demons are afraid and depart. We now seem to have got at the principle from which the various activities of the drummer are derived: he is primarily a demon-priest, and it is as such that he dances and drums. He identifies himself with his spirits by wearing a mask. This may explain why "the good people" will not beat a drum ceremonially, but have no objection to doing so in play; why it is the work of "the good people" to put on masks and dance at processions, because "they do it in play," but they would not for the world wear masks and dance in a demon ceremony. The drummer is the priest of an inferior cult which the good people use, but do not perform, just as with us respectable people may consult a fortune teller, but would scorn to be one. To supplicate the demon is one thing, to impersonate him quite another. A respectable person must fear demons because they are connected with death, but for that very reason he must not be identified with them. The connexion of demons and planets, and so of drummers, with death is clearly expressed in a Sinhalese poem entitled "Demon-dancing:" "The principal thing for this country and for the Sinhalese is the

---

[1] *Yakkha*, e.g. *Mahāvaṃsa*, XXXVI, 88.

[2] *Yakbera* and *singāra gahana minissu.*

[3] *Yaksayo karaṇa leḍa.*

[4] *Bili*, the true Sinhalese for Skt. *bali.*

worship of planets. This custom prevails in the world and is appointed to mankind as a painful duty. The representation of the planets *in the burying place* has been made from the beginning."[1]

This view of drummers is confirmed by the distinction the Tamils of Ceylon draw between musicians and drummers. The musicians officiate at temples and on auspicious occasions such as weddings, ear-borings, house-warmings, and they rank about fifth among castes, that is, fairly high in the scale. The drummers, familiar to us all under the name of Pariahs, officiate at funerals and sometimes at temples when sacrificial victims are slaughtered, such a blood-stained worship being considered low. These drummers come last but one.

In conclusion, the drummers are a kind of priests, and that is why they form a caste, for priesthood is hereditary in all but a few advanced cults. They are a low caste because their cult is low, albeit necessary. Let us now see how far these conclusions explain other castes.

To the European the barber is just a man who shaves others, the washerman a man who does the laundry. For a native these two mean much more than that. "Practically on every occasion," says my first Tamil witness, "the barber and the washerman will have to be present. They are called the children of the family.[2]" When we analyse what he means by "occasions" we find that he has in mind festivals, such as weddings, funerals, &c. Thus at a Tamil wedding the musicians[3] walk before the bridegroom, the washerman spreads cloths for the bridegroom (who for the time being is the god Śiva) to walk upon. "In the rear other washermen assisted by barbers sing or howl (*sic*) blessings and praises of which he (the bridegroom) is the subject."[4] The barber carries the *tal*

---

[1] J. Callaway, Yakkun nattanava, p. 10.

[2] *Kuḍimakkal.*

[3] *Naḍuvar*, literally "dancers," as opposed to the drummers.

[4] Arumugam, Customs and Ceremonies in the Jaffna District, Ceylon Antiquary, II (1910), 240.

or marriage necklace (the equivalent of our marriage ring), and the cloth called *kuṟai* for the bride. What the bridegroom wears while he is being shaved becomes the perquisite of the washerman and the barber. At a funeral the barber, the washerman, and the drummer are sent for, not the musicians. Men of the domestic servant caste (*koviyar*) carry the body to the cremation ground. "The barber prepares the fire for the cremation, and conducts the person who lights the fire three times round the pyre." "On the completion of each circuit he knocks a hole in the pot" which he holds.[1] In the words of one of my informants "he is like a priest on the cremation ground. The priest who conducts ceremonies in the house does not go to the cremation ground . . . When the fire is burning the barber takes one or two pieces of bone and keeps them till the thirty-first day ceremony . . . After pouring water to extinguish the fire he ploughs the land and sows gingelly and eight kinds of grain." In Travancore the barber has a Sanskrit title which means "one who helps souls, indicating their priestly functions in the ceremonial of various castes."[2] Evidently that is what looms large in the minds of the people, not shaving, which is merely one item in his priestly functions. I shall give another illustration of these from a Bant funeral in Southern India: at the end of it "a washerman touches those who attend with a cloth, and a barber sprinkles water over them. In this manner they are freed from pollution."[3] There are times when a brahman sprinkles water, but not on the cremation ground.

In the words "*he is like a priest on the cremation ground*" we have the key to the whole problem. The barber and the washerman, like the drummers, are not so much technicians as priests of a low grade, performing rites which the high caste priest

---

[1] Arumugam, Customs and Ceremonies in the Jaffna District, Ceylon Antiquary, II (1910), 244.

[2] The term is *prāṇopakārī* (compare psychopompos), E. Thurston, Tribes and Castes of Southern India, I, 41.

[3] Ibid., I, 171.

will not touch. The brahman, priest of the immortal gods, can have nothing to do with death. For funeral rites the Tamils of Ceylon have to call in a man of the Śūdra caste who does not eat meat, and who is termed a "Śiva teacher";[1] but even he cannot approach the extreme pollution of the cremation ground, so at this point the barber and the washerman have to take over from him. Because of the pollution involved the two are low caste.

The barber may be low, but there are lower than he whom he will not shave, and who must therefore have barbers of their own. That is the case of the Chaliyan weavers, and note that their barbers are also their chaplains.[2]

I had for some time been suspecting that the low rank of the washerman had something to do also with the washing away of the menstrual blood, when Mr. M. M. Wedderburn independently put forward the same view, and supported it with the following incident. A Sinhalese police inspector belonging to the washerman caste was sent to investigate a murder. He came to search the suspected house for traces of blood. This annoyed a woman of the house who was of better caste. She threw at his head a lot of cloth stained with menstrual blood saying, "There, washerman, are your blood-stained clothes." After all the close association is loudly proclaimed in one of the titles by which the washerman is known. He is addressed as *koṭahaluvā*, "he of the short-cloth"; now the short-cloth feast is the feast held at the first menses of a girl when he brings clean clothes and receives as gift those she wore.[3] He also deals with the pollution of birth, or rather his wife does, for no servant, not even the nurse, will have anything to do with the soiled sheets, but Mrs. Washerman is notified and comes to remove them.

In Ceylon the washerman, like the drummer, appears in demon-worship. According to Parker, the two assistants of the

---

[1] *Saivakkuru*, Skt. *Śaiva* + *guru*.

[2] Thurston, op. cit., II, 11.

[3] See my Confinement at Puberty, Man, 1927, No. 31.

demon priest who dances the dance of the Sinhalese God of the Rock are the washerman who washes his clothes, and the smith who made the god's emblem.[1]

This incidentally brings out the connexion of the smiths with the ritual: they make emblems, statues of the gods, temple jewelry. They work also for the family rites by making wedding necklaces, for instance. It is indeed possible that all jewelry began as ritual accessories.

In South India potters sometimes officiate as priests[2] in temples of village goddesses[3] and of the god Aiyanar. They used to make sepulchral urns. Painted hollow clay images are made by special families of potters known as priests, who, for the privilege of making them, have to pay an annual fee to the headman; he spends it on a festival at the caste temple. They make images of the seven virgins for childless couples, ex-votos, horses on which Aiyanar rides down demons. The potters provide the pots which represent the gods at weddings. Even the making of pots for domestic usages has a ritual element, for the potter never begins his day's work at the wheel without forming into a phallus and saluting the revolving lump of clay, which, with the wheel, resembles the symbols of Śiva in the temples. In fine, the potter too is a kind of priest, and we need not be surprised when he claims to be of priestly origin, to be descended from Kulālan, the son of Brahmā. He prayed to Brahmā to be allowed like him to create and destroy things daily; so Brahmā made him a potter.[4] In Ceylon I was told they wear the sacred thread peculiar to the wellborn castes "because they claim to be Brahmans: as Brahmā fashioned men, so they fashion pots, images without breath." The potters can quote in their support Buddhist traditions of a pot-making god Brahmā who was a potter in a former existence, and later became the great priestly god.[5]

[1] Ancient Ceylon, pp. 189, 198. [2] *Pūjāri*.

[3] *Piḍāri*. Thurston, op. cit., III, 189.

[4] Thurston, s. v. *kusavan*.

[5] *Ghaṭīkāramahābrahma* in Jātaka, I, 69; Majjhimanikāya, II, 45.

If we believe the potters, as everyone seems to do in India, we shall be in a position to understand one of their functions which at first sight seems to have no connexion with pot-making: they deal with dislocated bones and all kinds of fractures, leaving boils, wounds, and tumours to the barbers. Now the priests of Vedic times periodically created the world, not indeed its matter, but its essence or force, by fashioning a clay pan which was made equivalent to the world by carefully designed rites and words of power.[1] Things can be renovated, mended, by acting upon a clay images of them, so pot-making and bone-setting go together. Then why should the potter be of inferior status to the brahman? In the words "images witthout breath" I think we hold the clue. The brahman puts breath, life, into the idol at the ceremony of its consecration, or putting in of the eyes;[2] the potter cannot. He has specialized in the manual side of this operation; he continues to make images and mend men with his hands, while the scholarly brahman continues to mend things by means of the Word. In a country where learning is as arrogant as it is in India it is not surprising that the potters have sunk while the scholars have soared.

I could go on to show how the carpenters make the temple car in return for grants of land, how Billava toddy-drawers of South Canara officiate as priests at devil shrines, and so go on piling instances on instances;[3] but science does not consist in piling up instances; rather it consists in finding the principles underlying a set of facts; once this has been ascertained beyond doubt there is no more point in collecting more illustrations of a custom, than there would be in studying the fall of every apple after the law of gravitation has been established. What we want is not quantity, but quality: a few decisive facts are worth tons of indecisive. Can anything be more decisive than the case of the Sinhalese caste

[1] Śat. Brāhm., VI, 5, 1. Cp. my Kingship, 190.

[2] See my article *Idols* in Encyclopaedia of the Social Sciences.

[3] For more see Thurston s. v. *ambalavāsi*, *bhatrāzu*, &c. &c.

known as Jaggery Men, but more aptly described as cooks?[1] Food in ordinary life is prepared by the housewife or the servants of whatsoever caste. At the Temple of the Tooth the cook is a farmer, not a jaggery man. Then where does the cook caste come in? Ask a Sinhalese: he will tell you they come to farmers' weddings and other festivals to cook. The scullion at the Temple of the Tooth is of the cook caste; but so are the night-watchers who have nothing to do with cooking. Evidently cooking is not the essence of their calling, but menial service in ceremonies and temples, including kitchen work.[2]

As a last illustration we may take the *durayā*, or "servant caste" of Ceylon. They are split up into three divisions:[3] the first keeps watch, makes triumphal arches, sweeps, and so forth, at the eight great Buddhist sanctuaries of Anuradhapura; the second performs the same services at the Temple of the Tooth; the third lives by doing hired work. Thus the first two are based on temple service; as for the third, it is not clear, for the occasions on which such people are called in are not stated in my information.

We may wind up the argument by pointing out that in India every occupation is a priesthood; for the idea that success depends on skill, on the perfection of the mental organization, is comparatively modern; it may not be older than the Greeks. A considerable part of the world still believes that success depends on the help of external powers, gods, demons, or whatever it may be. In order to succeed therefore it is most important that the artisan should propitiate those powers. Thus the coolies at a salt factory "never scrape salt from the pans without making a Gaṇeśa (the elephant headed god, remover of obstacles) of a small heap of salt." The principal object of worship of certain washerman of Mysore is "the pot of boiling water in which dirty clothes are steeped. Animals are sacrificed to the god with a view to preventing the clothes

[1] Jaggery, *hakuru*, is sugar made from a palm. Mr. S. Paravitana thinks *hakuru*, as caste name, is a false etymology from a derivat of Skt. *sūpakāra*, cook.

[2] Hocart, The Temple of the Tooth in Kandy (Luzac & Co. 1930) chap. III.

[3] *Villi, panna, batgama.*

being burnt in the pot." Certain fishermen on a certain day worship the fishing basket and the trident.[1] Business men worship their books once a year, and a friend of mine has seen a dancing girl worship her anklets.

The priestly character of all craftsmen may explain why the Sinhalese smith of the seventeenth century would sit solemnly on a stool, content to hold the iron, and give it now and again a finishing touch, while the customer did the work:[2] he was not so much the man who did the forging as the master of those ceremonies that ensured success in forging. Crafts and rites are not strictly distinguishable, and the Sanskrit word *karma*, "deed," "work," expresses both. The craftsman is, as it were, the man who has the ear of the deity presiding over some particular activity. Heredity is an important, though not the only, qualification for this relation to the deity.

IV

The conclusion we have arrived at on modern evidence is that the caste system is a sacrificial organization, that the aristocracy are feudal lords constantly involved in rites for which they require vassals or serfs, because some of these services involve pollution from which the lord must remain free.

How far is this conception ancient?

The idea of service is contained in the writings that follow the Vedic period. They are agreed that the royal caste was created for justice, for the protection of the people, and so for war and executive power; the priests for ritual and study; the farmers for cattle-breeding, trade, and cultivation; the serfs for crafts and service.[3]

These texts, like our modern witnesses, do not as a rule, give any hint as to the nature of those services, for the excellent reason

---

[1] Thurston, IV, 191; I, 17; I, 128.

[2] Knox's Ceylon, p. 67 f.

[3] Vāyupurāṇa, VII, 168 ff.; Bhāgavata Pur., III, 6, 29; Mahābhārata, Śāntip., 3406; Viṣṇu Pur., I, 36; Jātaka, III, 208; Manu, I, 88.

that they were addressing themselves to an audience to which these services were quite familiar. Books do not set out to tell what everybody knows. Nevertheless the Viṣṇu Purāṇa does definitely state the ritual character of caste. It says that Brahmā made this entire fourfold system for the performance of the sacrifice. A practical demonstration of this thesis is given us at the present day by certain castes of South India, the subdivisions of which are called *bali*, sacrifice; each subdivision is thus a group with common rites, or, as we a might put it, a group the members of which are in communion with one another.[1]

The sacrificial basis of caste appears still more clearly when we ascend further back to the old ritual literature. There the worthy or excellent castes are those which alone are admitted to share in the sacrifice, with whom alone the gods hold converse.[2] We must not take this to mean that the craftsmen have no religion, or have a different religion from the aristocratic castes. Formulae exist for placing the sacrificial fire of the chariot-maker.[3] But the ritual books are not concerned with religion in general and the rites of all classes, but mainly with the state sacrifices, such as the king's consecration, the priest's installation, and so forth. The main object of these sacrifices was the pursuit of immortality, not immortality as we understand it, but freedom from premature death and the diseases that cause it and the renewal of this vigorous life hereafter. "This is the immortality of man," says one authority, "that he reaches a complete life." And again, "Immortality endless, unbounded, is as much as a hundred years."[4] It is a very concrete and immediate immortality. It is to be secured by becoming a god and ascending to the world of the gods. In the words of the teacher, "The sacrificer passes from men to the gods." The way in which this

---

[1] Viṣṇu Pur., I, 6, 6.—Thurston, I, 24.

[2] Śat. Brāhm., III, 1, 1, 9 f.

[3] Macdonell and Keith, Vedic Index II, 253 referring to Taitt. Brāh., I, 1, 4, 8.

[4] Śat. Brāhm., IX, 5, 1, 10; X, 2, 1, 4; cp. X, 2, 6, 7. Hence the greeting, "Live a hundred years," Jāt. I, 35.—Śat. Brāhm., II, 5, 1, 7; X, 2, 6, 4.

is effected is explained thus: "The sacrifice is the other self of the gods; . . . therefore the sacrificer having made the sacrifice his other self takes his place in this sky, this heavenly world."[1] In other words the process is:—

sacrifice = gods;
sacrificer becomes = sacrifice;
∴ sacrificer becomes = gods.

As vehicles of the immortal gods (immortal in the sense of possessing the full life) the members of the three excellent castes may not come into contact with death and that which leads to death, namely decay and disease. Such a contact would impair their full life on which the life of the community depends.

If one section may not concern itself with the inauspicious ritual of death for fear of contaminating the auspicious ritual of life, then some other section must handle death and decay, for these are inexorable facts which must be dealt with. A hereditary group is therefore necessary to deal with them. These men are the serfs, the *śūdras* of later writings, the *dasyu* or *dāsa* of the Rig-veda. They are not in communion with the gods; they were not created simultaneously with the gods like the higher castes;[2] on the contrary they are demons, *asura*, the powers of darkness.[3]

It seems monstrous to the modern mind that a whole section of the community should be identified with the powers of evil; therefore the modern mind refuses to take such statements seriously. "Mere priestly arrogance," it is said. But we have seen at the present day Sinhalese drummers, serfs of the "good people," impersonating demons, and on that account taking no part in the Buddhist ritual which is the heir of the old brahmanic state ritual. It is only natural that those who "are priests on the cremation ground" should be representatives of the powers of darkness and death.

---

[1] Śat. Brāhm., VIII, 6, 1, 10.

[2] Taitt. Saṃh., VII, 1, 1, 4ff.

[3] Pañcaviṃśa, V, 5, 17.—Taitt. Brāhm., I, 2, 6, 7.

It will be easier for us to admit the literal truth of the statements of early writers if we remember that our word demon is not a satisfactory translation of the words *asura* and *yaksha*: there is too much of wickedness in it. The *asura* are not evil incarnate like our devils: they are merely the powers of darkness which are evil only in so far as they encroach too much on light. We should perhaps come nearer the truth if we described *deva* and *asura* as light god and dark god. There is not even a strict line of demarcation, for the sun is called an *asura*, just as Apollo is called a Titan.[1] Perhaps we might speak of "gods" and "titans": it would be historically correct, for the Titans of the Greeks and the *asura* of the Indians are certainly derived from a common stem. A god may be partly a titan, Soma, for instance who is also Vṛtra.[2] In the same way the human representatives of titans can also represent gods: thus the serfs are identified with titans, but also with the god Pūṣan "the kinsman of heaven and earth."[3] They represent gods in certain episodes of the ritual. In the king's consecration certain court officials belonging to the fourth caste (for serfdom is not inconsistent with important office near the king) take a walking on part, as it were; they do so as gods, even such great gods as Rudra. And yet, even though they stand for gods, their presence causes the king "to enter darkness," as the sun "stricken with darkness" by the demon "does not shine." The king therefore has to offer a pap to the gods Soma and Rudra that they may "repel that darkness of his.[4]

V

In conclusion, castes are merely families to whom various offices in the ritual are assigned by heredity.

That is merely the theory which the ancient texts have dinned into the deaf years of nineteenth century scholars. Bred with a

[1] Ṛgv., I, 35, 10.—C. I. 2342. [2] Śat. Brāhm., III, 4, 3, 13 ff.

[3] Śat. Brāhm., XIV, 4, 2, 23.—Ṛgv., VI, 58, 4.

[4] Śat. Brāhm., V, 3, 2, 2.—Kingship, 113 ff.

rationalistic, anti-priestly bias these scholars have consistently rejected this theory as nothing but an invention of the priests in order to spread their tentacles through the social fabric. We have seen the theory however held quite as strongly by peasants and others quite free from all priestly taint. It is a popular view of caste.

We can now take up our ancient texts with greater confidence in their veracity.

Rigveda X, 90 expresses this theory by making caste proceed from the sacrifice. It is curious that this formulation should have been treated as fantastic theology, when Manu has told us very clearly in what sense the castes are born of the ritual. He has shown us every youth of good family going through the ritual of initiation, as the result of which he is reborn as a member of his father's caste. This is not fantastic theology, but a common process not confined to India, but found all over the world. Every son of a brahman is born of his father, but he is also born of the sacrifice, and so is every kṣatriya and every farmer. Hence such expressions as "the first-born of prayer" (Rgv., III, 29, 15), "twice-born, first-born of the ritual" (Rgv., X, 61, 19. Cp. II, 144, 17; I, 164, 37).

This type of myth is not confined to the priests. Telugu bangle-makers believe that their caste is born of the sacrifice, and therefore they call themselves *Balija*, "Born of the Offering." They describe this birth in the following manner: "Pārvatī was not satisfied with her appearance when she saw herself in the looking-glass, and asked her father to tell her how she was to make herself more attractive. He accordingly prayed to Brahmā, who ordered him to perform a severe penance. From the sacrificial fire kindled in connexion therewith, arose a being leading a donkey laden with heaps of bangles, turmeric, palm leaf rolls for ears, black beads, sandal powder, a comb, perfumes, &c. To this Great Man (*mahā-puruṣa*) in token of respect were given flags, torches, and certain musical instruments."[1]

---

[1] Thurston s. v. *Balija*. *Mahāpuruṣa* is the sacrificial victim in Rgv. X, 90.

Such a myth is invariably rejected as historically worthless, because it is physically impossible. It is not so. Causing men to pass through fire, scorching them on a heap of brushwood, and other forms of fictitious cremation are an essential episode of many initiation ceremonies which cause a man to be reborn.[1] It is perfectly possible then for a man to be reborn as bangle-maker, as the result of passing through fire. If it appears impossible to us that is due to our ignorance: we may know physics, but we do not know the customs of the world.

The evidence of Rigveda X, 90 is often brushed aside on the ground that it is a late hymn; but the *argumeutum a silentio* is a dangerous one: the first appearance of a custom in the texts is seldom, if ever, its first appearance in the world. It often is not recorded until it begins to decay. In this case there is not even silence: we have quoted from earlier books to show that the idea of rebirth from the sacrifice existed before book X.

How much older? India alone can never answer that question: it will take us back as far as the Rigveda and leave us there. If we wish to get beyond, we must resort to comparative evidence, as did the philologists when they wanted to get back beyond the dialects of the Vedas and of Homer to the parent tongue.[2]

The comparative evidence lies outside the scope of this paper: I hope to deal with it exhaustively in some other papers. In the meantime I can only anticipate it by warning the reader that myths of the type of Rigveda, X, 90, are not confined to India. They are world-wide. They mostly describe the creation of the world and man in general, but sometimes they account for the divisions of the people, somewhat on the lines of the Viṣṇu Purāṇa, I, 6, 6, and of Manu, I, 87ff.[3], only in a more matter of fact way, since

[1] See my Kingship XII and my Progress of Man 151, 158f.—Quaritch Wales, Theory and Ritual connected with Pregnancy, &c., Journ. Roy. Anthr. Inst., 1933, 441.

[2] See my Evidence in History, Psyche Annual, 1933.

[3] Or Śat. Brāhm., II, i, 4, 11: "The creator created the earth and the corresponding brahman caste by saying '*bhūḥ*', the air and the nobility by saying '*bhuvaḥ*' the heavens and the farmers by saying 'sky'."

they are popular, not learned versions. The gist of them is that the ancestor, the god, at his installation assigns to each branch of his family in the order of seniority the duties it will have to perform in the state ceremonial.[1]

We are faced with two alternatives: either all these myths were derived from India after the composition of the Puruṣa hymn, or else that hymn is merely the Indian version of a much older myth, older than the Aryan culture of India. The first alternative does not appear to fit the facts, so we are left with the second.

To return to India, our next task is to show that the details of its caste system fit in perfectly well with the theory which makes it an organization for ritual, that the alleged inconsistencies are misunderstandings on our part, misunderstandings which spring, like our disbelief in the legend of the *Balija*, from our ignorance of living institutions; for when we examine these we shall find that they fully corroborate the ancient texts, and that India has not changed as much as is often supposed.

---

[1] Cp. Kingship, ch. XVI.

A Standard Work on Indian Architecture.[1]

By

J. Ph. Vogel, Leyden.

It is now more than a century ago that the well known Essay on the Architecture of the Hindus by Rám Ráz, Native Judge and Magistrate at Bangalore, was published. This book which appeared after the author's death was mainly a summary of a Sanskrit work on architecture, called Mānasāra. Rám Ráz's Essay is a treatise of 64 pages, illustrated by means of 48 plates.

In the year 1914 a young Sanskrit scholar from Bengal, Mr. Prasanna Kumar Acharya "induced by youthful enthusiasm" undertook the gigantic task of editing and translating the standard work on Indian architecture of which Rám Ráz had only published a *résumé*. The Essay is moreover based on a single manuscript containing only 58 chapters, whereas the whole Vāstuśāstra now published consists of 70 chapters.

It has taken Dr. Acharya more than twenty years to complete this enormous task, and he deserves no less credit for the perseverance with which he has carried it through than for the enthusiasm which first induced him to undertake it. In 1918 he published A Summary of the Mānasāra as his Doctor's Thesis at the University of Leyden. In 1927 he brought out his Dictionary of Hindu Architecture and his Indian Architecture according to Mānasāra-śilpaśāstra both pre-

---

[1] Mānasāra on Architecture and Sculpture. Sanskrit Text with Critical Notes, edited by Prasanna Kumar Acharya. Architecture of Mānasāra, translated from original Sanskrit by P. K. Acharya. Architecture of Mānasāra. Illustrations of Architectural and Sculptural Objects with a Synopsis by P. K. Acharya. Published by the Oxford University Press [1934].

liminary to the three final volumes, published in 1934, which consist of the Sanskrit text with appendices, index and critical notes (altogether more than 800 pages!), the English translation with a copious index (another volume of some 800 pages!) and a fifth volume of 157 (partly coloured) plates. These plates, it should be understood, do not form part of the original work; they have been prepared by three modern draughtsmen who have performed their task with considerable skill.[1]

Dr. Acharya's edition of the Mānasāra is based on no less than eleven manuscripts, a full account of which will be found in his Preface. It is not only the extent of the text which rendered the Editor's task a laborious one. Owing to the nature of the subject, the work teems with technical terms known neither from ordinary literature nor from the *kośas* and consequently sometimes very difficult to explain. But what is worse, it is couched in a language which has been rightly described as "barbarous." The text presented by the manuscripts (none of which is ancient) cannot be considered as corrupt. The editor is no doubt correct in assuming "that the Mānasāra was never written in a chaste language and that its imperfections are original." The same is true of other Śilpaśāstras, as was pointed out by Bühler many years ago. It seems that works of this kind were composed by craftsmen who were moved by the ambition of writing Sanskrit without possessing the necessary knowledge of that difficult language. In these circumstances it is not surprising that the meaning of several passages is obscure and the translation uncertain. Moreover, none of the manuscripts contains any commentary, drawings, diagrams or sketches.

Dr. Acharya presents his work with a laudable modesty. He regards the appearance of it only as a beginning of the study of the subject and there can be little doubt that it is bound to render great services to anyone engaged in the investigation of ancient Indian architecture. At the same time it is important to recognize the limitations of a text of this kind. A cursory perusal of the Mānasāra

[1] On the preparation of the plates cf. Dr. Acharya's English translation, Preface, pp. XV—XVIII.

will make it clear that its most essential feature is classification. All edifices and all architectural members dealt with in the various chapters are divided and subdivided, and all classes of buildings, pillars, &c., are provided with strings of names. One is inclined to wonder whether this whole systemization, so typical of the Indian mind, is not partly at least mere theory. No one certainly will doubt that this science of architecture is derived from a real architecture, evidently rich in forms and highly developed; but the question is whether the man who elaborated this Śāstra did not at times lose sight of all reality. It will be prudent to accept his endless classifications with a certain reserve.

Another point which in our opinion should be emphasized is the fact that the Mānasāra is a work belonging to Southern India and dealing with the temple architecture and iconography of the South.[1] This was indeed recognized by Rám Ráz who wrote: "That all these treatises [Mānasāra, Mayamata, Kāśyapa, &c.] were composed in the South of India, there appears indeed no reason to doubt, for they seem to have been the standards by which the existing religious structures were reared throughout this part of the peninsula." On that account that author rightly illustrated his Essay by means of elevations of the *vimānas* and *gopuras* characteristic of Dravidian architecture.

The chapters LI–LXX, which are essentially iconographical, contain indications which point to the same conclusion. The image of Śiva is said to be provided with four arms, two of the hands being held in the *varada-* and *abhaya-mudra* and the other two holding an antelope and a tabor (ch. LI, ll. 74–75). Now it is in the South that the antelope held in one of the right hands is the typical attribute of Śiva,[2] whereas in Northern India the trident (*triśūla*) is

[1] The manuscripts collected by Dr. Acharya are either written in Southern scripts or they can be traced back to South Indian originals.

[2] Cf. F. H. Gravely and T. N. Ramachandran, Catalogue of the South Indian Hindu metal images in the Madras Government Museum (Bull. Madras Govt. Museum), Madras 1932, pp. 100–109, pp. XII–XX. The second attribute of Śiva in these metal images is usually not a tabor, but an axe.

his most prominent emblem. In chapter LVII, which is devoted to the images of the Sages, Agastya is mentioned first among the Seven Ṛṣis. The important place assigned to this Saint in Southern India is well known.

The terms Nāgara, Vesara and Drāviḍa which are employed in the Mānasāra with reference to temples, temple-cars and *liṅgas* have given rise to a considerable difference of opinion.[1] It is generally assumed that the tree words apply to geographical divisions and on the strength of the term Drāviḍa, meaning "Dravidian," there appears to exist good reason for such an assumption. It should however be borne in mind that, if European authors apply the term "Dravidian" to the whole of the culture, architecture, languages, &c., of Southern India (roughly speaking India to the south of the Vindhya), it means a very considerable extension of the territory to which the denomination Drāviḍa originally and really belongs, namely, Coromandel, the country inhabited by a Tamil speaking population.

It seems therefore highly improbable that in a fairly ancient work like the Mānasāra the adjective Drāviḍa should be applicable to Southern India. But it is even far more improbable that the term Nāgara should indicate the Northern style of temple architecture, as some authors are inclined to believe. The Northern temples of Āryāvarta, as is well known, are characterized by the towers, rightly or not designated by the name of *śikhara*, in which the ascending line predominates. Temples of this type are entirely outside the compass of a work like the Mānasāra, which in its architectural chapters treats of many-storeyed *vimānas* and *gopuras* belonging to a system of courts, each enclosed within a massive quadrangular wall (*prākāra*), subsidiary shrines for attending deities, *maṇḍapas*, all characteristic of Southern India, but unknown in the North. We are unable to offer a satisfactory explanation of the terms Nāgara and Vesara, but we believe that the solution must be sought in the South.

---

[1] Cf. F. H. Gravely and T. N. Ramachandran, The three Main Styles of Temple Architecture recognized by the Śilpa-śāstras (Bull. Madras Govt. Museum), Madras 1934.

In the extensive article on Nāgara which Dr. Acharya has included in his Dictionary (pp. 299–316) there are a few quotations from inscriptions in which the name Nāgarakhāṇḍa is used to indicate a part of the Vanavāsa country (p. 303). Vesara, on the other hand, appears to be another name of the Andhra or Telugu country (ibidem, p. 308). Dr. Acharya in his Architecture (p. 180) seems to assume that Vesara would apply to Orissa, but for such an assumption there exists little foundation. The famous temples of Orissa belong to the type prevalent in Northern India which can perhaps be best designated by the term Indo-Aryan.

The question of the date to be assigned to the Mānasāra is discussed at considerable length by Dr. Acharya in his Indian Architecture (pp. 160–198). The final conclusion at which the author arrives is "that the evidences submitted above would warrant the extension of the period of the Mānasāra from 500 to 700 A.D." This conclusion is presented with considerable reserve; and it must be admitted that the various arguments adduced are little convincing.[1] The period 500–700 A.D. would nearly coincide with the flourishing period of Pallava art, which at the same time marks the commencement and first development of Dravidian architecture. Our impression is that the architecture which is reflected in the Mānasāra belongs to a subsequent period, when the comparatively simple forms of Pallava art had developed into those more elaborate and ornate types of architecture which have become characteristic of peninsular India. The *vimānas* and *gopuras*, with their lofty towers built up in a succession of tiers, the subsidiary shrines dedicated to the secondary deities, the vast temple-courts encompassing each other, all these typical elements of Dravidian architecture did not come into existence until the rule of the great Coḷa dynasty which succeeded the Pallavas on the Coast of Coromandel.

---

[1] In the Preface (p. LIX) to his English translation of the Mānasāra the author suggests the possibility of a much earlier date, *viz.*, "a few centuries earlier or later than Vitruvius whose treatise was probably composed twenty-five years before the Christian era."

It will perhaps be asked for what reason we do not assign a work like the Mānasāra to a still later period when Dravidian architecture maintained the characteristics which we have briefly indicated. The barbarous language in which this and other works of the same kind are couched would seem rather to point to a time of artistic and literary decadence than to the glorious days of Coḷa ascendancy. The main reason which prevents us from assuming a later date for the Mānasāra is the evidence afforded by the 56th chapter, which deals with Buddha iconography. Dr. Acharya rightly remarks that the account of Buddhist images given in this short chapter is extremely meagre. As the author points out, it deals merely with the Buddha image and does not refer to icons of any other Buddhist deities. This however need not surprise us: even at important Buddhist centres like Amarāvatī and Nāgārjunikoṇḍa hardly any figures of Bodhisattvas have come to light. Anyhow the chapter in question betrays a certain knowledge of the Buddha image and its peculiarities on the part of the author of the Mānasāra. He mentions the *aśvattha* tree (though curiously enough associated with the *kalpavṛkṣa*), the elongated ears, the *uṣṇīṣa*, and even the yellow robes. In other words, he must have known Buddha images, and from this we may perhaps infer that in his days Buddhism still existed in Southern India.

At what exact time the Buddhist religion vanished from the Peninsula it is difficult to say. The first centuries of the Christian era, when the great Caityas of Amarāvatī and Nāgārjunikoṇḍa were raised, marks no doubt the flourishing period of Buddhism in Southern India. Throughout the periods of Pallava and Coḷa rule there appears to have been a steady decline. Whereas in the centres of Buddhist pilgrimage in Northern India convents, temples and images continued to be dedicated to the Saṅgha, even up to the time of the Moslim conquest, we do not hear of any similar foundations in the South. We know however that during the reign of the great Coḷa ruler Rājarāja I (ca. 1000 A.D.) a Buddhist king of Sumatra granted a village to a *vihāra* which had been founded by his father at Negapatam. As this locality is not known to possess any special sanctity in the

eyes of the faithful, it seems very likely that about that time Buddhism was still a living religion in Southern India.

The observations which we have ventured to offer here in connexion with the Mānasāra will perhaps make the impression of tending to detract somewhat from the antiquity and authority attributed to it by its learned editor and translator. But although possibly in the light of further research the work in question will prove to be less ancient and less informative than Dr. Acharya is inclined to assume, we do not in the least wish to deny the great value of this text for the history of Indian architecture.

In the first place it supplies us with a vast number of technical terms, and it is evident that these indigenous names of buildings and parts of buildings are to be preferred to terms borrowed from Western architecture, which in most cases are either misleading or inadequate.

Besides the instruction regarding architecture and iconography embodied in the Mānasāra, the work contains a great deal of curious information regarding allied subjects. The 4th and 5th chapters, e. g., are devoted to the selection of a site and the examination of the soil, subjects likewise dealt with in the Bṛhatsaṃhitā (ch. LIII). The 12th chapter on the Foundation (*Garbha-vinyāsa*) contains the rites on the occasion of the founding of a temple, and similar ceremonies are described in chapter 37 entitled *Gṛhapraveśavidhāna*. The three concluding chapters, too, will be read with great interest; they deal with the following subjects: the casting of idols in wax, the penalties for defective construction and the chiselling of the eye,[1] the last mentioned ceremony being intended to impart the divine image with life. Many of the rites described in these chapters are no doubt based on very ancient beliefs and customs.

We have therefore every reason to be grateful to Dr. Acharya for the valuable work which he has accomplished at the expense of so much time and exertion.

[1] The Sanskrit titles of these three chapters are: *Madhūcchiṣṭavidhāna*, *Aṅgadūṣaṇavidhāna* and *Nayanonmīlanavidhāna*.

Note on Khotanī Saka and the Central Asian Prakrit.

By

Sten Konow, Oslo.

In two articles[1] T. Burrow has discussed a series of Iranian words in the Kharoṣṭhī documents from Chinese Turkestan. He is inclined to think that they represent rather early borrowings, "because there is reason for believing that the Iranian influence on the Prakrit was exercised in India itself under the Iranian and Kuṣaṇa rulers."

This may have been the case, but we must also reckon with the possibility that at least some of the Iranian loanwords have been borrowed in Turkestan, after the arrival of the Indians who brought an Indian Prakrit into the country. We know that Sogdian was used in Central Asia as a medium of writing at an early date, and it is still an open question whether the same was not the case with the East Iranian tongue which at a later time became the language of administration and literature in the Khotan realm.

Already in my Indoskythische Beiträge[2] I have maintained that that language, which we may call Khotanī Saka, was spoken in Khotan in the first centuries of our era, while Thomas[3] thinks "that it came with the Brāhmī alphabet, and that this occurred in the period between Sung-Yun and Hiuan-Tsang."

An examination of the Iranian words discussed by Burrow cannot serve as a safe foundation for answering this question. For even if several of them could be shown to have their origin in Khotanī Saka, it can be maintained that the same or a closely related

---

[1] B.S.O.S., vii, pp. 509 ff., 779 ff.

[2] S.B.A.W. 1916, pp. 815 ff.

[3] Asia Major, II, p. 271.

language must have been known and spoken outside of the Khotan realm, e.g. in Bactria and in the Indian country ruled by the Western Kṣatrapas. If Thomas is right, on the other hand, in assuming that the Iranian language came to Khotan with the Brāhmī alphabet, it is perhaps possible to maintain that its introduction must have taken place earlier than assumed by him. For the only Kharoṣṭhī document which can be referred to a Khotan king, No. 661, contains at least two well-written Brāhmī characters.[1]

It seems to me that some of Burrow's words are almost certainly represented in Khotanī Saka. *Ajhate*,[2] which Burrow compares with Av. *āzāta-* "noble," Sogd. (*''z't*), *''z'tčh* "free-born," occurs as *āysāta-* in Leumann's Lehrgedicht iv,64; *aǵana-*, which he translates "village," is to be compared with Khotanī Saka *vāna-*, Maralbashi Saka *wāna-*, which does not mean "hall, temple," as I assumed in my Saka Studies, but "dwelling, village";[3] *jheniǵa-* "entrusted" is Kh. *ysīnīya-*; *thaǵaṃnaǵa-* "cloth" corresponds to Kh. *thauna-*, without the *ka*-suffix, and *prahuni*, for which we cannot say whether we should not read *prahoni*, has been compared with Kh. *prahoṇa-* "garment"; *lastana-* is evidently Kh. *lāstana-* "quarrel"; *vara-* "part" has its parallel in Maralbashi Saka *bārra-*;[4] and *sasta-* is good Kh.

Considering the small number of Iranian words traced by Burrow, these comparatively numerous correspondances raise a presumption in favour of assuming a somewhat intimate connexion with speakers of Khotanī Saka, but such a connexion need not have been effected in Chinese Turkestan, and it cannot have taken place there if the language was brought to the country as late as assumed by Thomas.

---

[1] Viz. *rasa*, followed by a double dot. I still believe that the ensuing three akṣaras are meant for Brāhmī *aṇuyogā*, as stated A.O. x, pp. 72 f. *Anuyoga-* is the repetition of a statement in the form of a query, in order to have it confirmed, e.g. by a witness. It would seem then that *rasa* has been explained by means of *anuyoga*, in which case it is probably an un-Indian word, taken from an older language of the country and meaning the same thing as *anuyoga-*.

[2] Cf. *asade* No. 436 and perhaps *aṣati* No. 49.

[3] Cf. S.B.A.W. 1935, p. 823. [4] Ibidem sub voce.

I have tried to show elsewhere[1] that the only Kharoṣṭhī document which is directly connected with Khotan, No. 661, has several peculiarities which distinctly point to the conclusion that those who used the dialect in which it is written were influenced by Iranian traits in their pronunciation, and such could hardly have been the case unless an Iranian language was spoken in the country, and the correspondances mentioned above make it more than probable that that tongue was Khotanī Saka. This impression would be considerably strengthened if Burrow's explanation of the designation *hinajha-* occurring in the document as "army-leader" should prove to be correct, for *hīnā-* is good Khotanī Saka for "army," while in Sogdian we would expect *hena*.

The document was first edited by Peter S. Noble,[2] who, like Burrow and myself, accepted the text published by Boyer, Rapson and Senart as it stands, without examining the plates, though the editors in several places indicate the possibility of different readings.

The date portion then runs as follows: *śaṃvatsare 10 maṣ̱·e 3 dhivajha 10 4 4 iśa ćhunami khotana maharaya rayatiraya hinajhasya aviśidasiṃhasya*, which Noble renders as follows: "On the eighteenth day of the third month of the tenth year of this regnal period of the great king of Khotan, the supreme lord Hinajha Avijitasiṃha." According to Burrow, the name Hinajha should be replaced by the title "army-leader," the Greek στρατηγός, and his explanation of the word at once strikes us as very likely, or even as evident.

There are, however, some difficulties which he does not mention.

In the first place, the use of the genitive *hinajhasya* before *Aviśidasiṃhasya* is strange. If we compare the numerous dates found in the Niya documents,[3] we find that the usual arrangement is to string the titles and names together without case suffixes, only adding the termination after the last term, or sometimes to begin with

---

[1] A.O., x, pp. 67 ff.

[2] B.S.O.S., vi, pp. 445 ff.

[3] Collected A.O., ii, pp. 114 ff.

genitives such as *maharajaṣa rajatirajaṣa* and then to add the rest as a semi-compound, with only one case-termination at the end.

Further the name *Avijitasiṃha* of the Khotan king is not in accordance with what we know from other sources. In the T'ang shu[1] we read that the name of the royal family of Khotan was *Wei-čï*, which corresponds to *Viśa*, i.e. *Viśa* in Saka documents from Khotan and *Vijaya* in the Tibetan lists of Khotan kings. We would therefore expect to find *Vijayasiṃha* and not *Avijitasiṃha*, and the former name actually occurs more than once in the Tibetan lists. One *Vijayasiṃha* seems to have been an early ruler, for his queen was instrumental in spreading Buddhism in Kāshgar.[2]

An examination of the published plates shows that neither *hinajhasya* nor *avijidasiṃhasya* are certain.[3] The editors mention *-sa-* as a possible reading instead of *-jha-*, and *-vye* or *-nye* instead of *-sya* in *hinajhasya*, and *va-* instead of *a-* in *Avijidasiṃhasya*. So far as I can see, *jha* is certain, but instead of *-sya* we must evidently, as Thomas has pointed out to me, read *-dhe*,[4] and there can hardly be any doubt, that the ensuing akṣara is *va* and not *a*. We must accordingly read *hinajhadhevavijidasiṃhasya*.

It would then seem as if Burrow's explanation becomes doubtful, an *ajhadhe* or *jhadhe* in the meaning "leading" being rather unlikely. One might think of identifying *ajhadhe* with *ajhade*, which Burrow has explained as *āzātaa-* "noble, free-born," or of seeing the Iranian participle *zāta-* "born" in *jhadhe*. It is, however, difficult to see how any of these words could give a suitable sense, and, besides, we have no right to assume that *dh* can, in this document, stand for old intervocalic *t*, which regularly occurs as *d*, cf. *-vijida-*, *madrādi*, *haradi*, *cudiyadi*, *vidiyadi*, *uthaviyadi*, *dhinadi*, *syadi*, *grahidu*, *uvaśadu*, *likhidu*, *kidà*, *puradu*. In *dhitu* and *saṃvritu* the inter-

---

[1] Chavannes, Documents sur les Tou-kiue occidentaux, p. 126.

[2] Cf. Rockhill, Life of the Buddha, p. 240.

[3] Other uncertain readings, such as *saṃvatsare*, where I can only read *savatśare*, and *maṣ·e*, which Noble reads *maṣe*, are of no interest in the present connexion.

[4] I wrongly read *-ddhe* A.O., ii, p. 126.

vocalic *t* probably represents *tt*, while *Khotana* and *Vaǵiti* are local names, and *maharayatiraya* is a traditional title, where it would be natural to retain the Sanskrit *-t-*.

In order to find out what *dh* stands for, we have no other means than to examine the document itself. Since it shows so many peculiarities of its own, and such a remarkable consistency, we have not, a priori, any right to compare the state of things in the numerous Niya documents, none of which can be referred to Khotan, or to assume that *dh* in this word has another origin than elsewhere.

If we do so, we find that it cannot represent an old intervocalic *d*, because that sound is always retained as *d*; cf. *idani* Skr. *idānīm* "now," *uvadayi* Skr. *upādāya* "beginning with," *cudiyadi* cf. Skr. *codayet* "may challenge," *vidiyadi* cf. Skr. *vedayet, vedayeta* "may denounce," *vivadu* Skr. *vivādam* "litigation."

Intervocalic *dh* represents Sanskrit *dh* in *rajadharmu* Skr. *rājyadharmam* "the law of the realm," and perhaps in the name *Bahudhivâ*, if this can be explained as **bahudhīvan-* "very skilful." It stands for Sanskrit or Prakrit *ddh* in *śudhi* Skr. *śuddhim* "quittance," and perhaps in *vadhaǵa-*, if this represents Skr. *vardhaka-* "carpenter," and is not, what is perhaps likely, a proper name.

We cannot say for certain how *dh* was sounded in such cases, though it is probable that it had the same value as where it is not intervocalic.

In most cases *dh* is initial and corresponds to Indian *d*; thus *dhivajha* i.e. *dhivaza* Skr. *divasa* "day," *dhitu* Skr. *dattam* "given," *dhinadi* < **denāti* "will give." There are only two words beginning with *dh* which seem to present some difficulty, viz. *dhahi* and *dhalavaǵu*.[1]

Noble explained the latter word as part of the name of the scribe, without discussing the form, translating *maya dhalavaǵu bahudhivâ likhidu Khvarnarsasya ajiṣanayi* "this was written by

---

[1] Misread as *dhavalaǵu* by Noble, whose reading was thoughtlessly adopted by myself, A.O., x, p. 74.

me Dhavalaǵu Bahudhiva for the instruction (!) of Khvarnarse," apparently taking Dhavalaǵu to be an instrumental or considering *dhavalaǵu bahudhivā* as a semi-compound with only one case suffix. That explanation is, however, inadmissible. The form ending in *u* can only be an accusative masc. or neut., or a nom. neut., as all the examples show. We must a priori assume that the various case forms are correctly distinguished, unless the opposite can be proved, and I have only found one instance in our document where a wrong case is used.[1] I therefore think that we must construe *dhalavaǵu* with *likhidu* "by me as a *dhalavaǵa* this has been written, by *Bahudhiva.*" I cannot offer any explanation of *dhalavaǵu* which quite satisfies me, but it might be derived from *dhala-* Skr. *dṛḍha-* and mean "confirmation, attestation," cf. Prakrit forms such as *piṇaddhāvida-*, *saddāvida-*, &c. In that case it would be worth while to bear in mind that intervocalic cerebrals regularly become *l* in Khotanī Saka.

The word *dhahi* occurs in the following sentence: *so utä*[2] *aph'iñanu haradi dhahi aghita driju VAŚO.*, i.e. according to Noble: "this camel Apĥiñanu carries off . . ." He adds: "*dhahi* may represent what usually appears as *taha* (= *tatha*), even although *tatha* does occur above. The *dh* instead of *t* is no more uncommon than the *t* instead of *dh* in *rayatiraya*, while the final *i* instead of *a* is parallel to the *i* in *aji uvadayi. aghita* may be the same as the usual form *aǵeta*, which seems to be some kind of official title, while so far as form goes *driju* may be the same as Skr. *triṃśat.*"

It will be seen that Noble's method differs from mine and assumes the possibility of all sorts of blunder and inconsistency. When we repeatedly find *tatha* = *tathā*, I would infer that *dhahi* cannot be the same word. The *i* for *a* in *aji uvadayi* follows after an old *ya*, where the same change is quite common in the Dutreuil

---

[1] *ta idani so uṭo vikrinami* "therefore I now sell this camel," where *so* must be a slip for *to*, caused by *so utä* in the preceding line.

[2] The editors write *uṭaḥ*, and Noble follows them. I shall discuss this question below.

de Rhins manuscript, where we find e.g. *ai* = *ayam*, *samadai* = *samādāya*, &c. And with regard to the *th* of *tathā*, it should be noted that it is always provided with the same bar which indicates a modification of the sound in *ǵ*, e.g. in *uvaǵadu* Skr. *upagatam* "reached," as against *grahidu* Skr. *gṛhītam* "taken";[1] in *j́*,[2] e.g. in *ij́a* Prakrit *iśa* "in this," *saǵaj́i* Skr. *sakāśe* "near," as against *aji* Skr. *adya* "to-day"; in *ṣ̱*, e.g. in *maṣ̱ǎ* Skr. *māṣa* "a weight of gold," *ajiṣ̱anayi* Skr. *adhyeṣaṇayā* "at the request of," &c. When we further find that an ordinary *th* is written in *uthaviyadi* Skr. *utthāpayet* "may raise," where evidently *tth* was pronounced as in Skr., it seems necessary to assume that the modified *th*, for which we may write *th'*, in *tath'a*, *yath'a* marks a different sound, probably the fricative *ϑ*, which sound is almost certainly meant where Khotanī Saka has *th*. Nor can I follow Noble when he says that the *dh* in *dhahi* is no more uncommon than the *t* instead of *dh* in *rayatiraya*, for *rājātirāja* and not *rājādhirāja* is certainly the prototype, and, besides, we cannot well compare the treatment of an initial with that of an intervocalic *t*. An initial *t* is always retained as *t* in our document, wherefore I also doubt the possibility of explaining *drij́u* as *triṃśat*.

So far as I can see, *dhahi* must be a word beginning with old *d*. Before trying to explain it, I must however mention other details where I cannot accept Noble's explanation. According to him *utä* is an accusative and *Aph'iñanu* a nominative. If we examine the text, we find the following certain nominatives of *a*-bases: *manuśǎ*, *naj́araǵǎ*, *Spaniyakǎ*, *Nani Vadhaǵǎ*, *Śaśivaǵǎ*, *uṭä*, *tanuvaǵä*, *saṃvritä*, *ǵaraniyä*, *karaniyä* and perhaps *anuyogä*. Forms such as *niravaśiṣ̱o mulyo*, *dhitu*, *uvaǵadu*, *rajadharmu*, *dhalavaǵu*, *likhidu* are neuter, with the termination *o*, *u* < *am* which is so well-known from the Prakrit. The masculine termination is therefore *ǎ* or *ä*, and it seems to me that we must necessarily infer that the writing *ä*,

[1] In this connexion it should be borne in mind that Aryan *g* becomes the fricative *γ* in Khotanī Saka, while the stop remains in the group *gr*.

[2] i.e. probably *ź*.

a with two dots above, must represent the same sound which is written *à*. If we further compare instrumentals such as *mulyàna, tàna, kidà, Vaǵiti Vadhaǵà, Bahudhivà*, there can be no question of *aḥ*, but only of a vowel resembling *e* or *i*, and I have no doubt that we have to do with the sound which is written *ä* or *i* in Khotanī Saka, where it is the regular nominative termination of masculine *a*-bases. If such be the case, we are necessarily led to the conclusion that that language was spoken in Khotan at the time of our document: the Sakas had settled in the country, but still used the ancient Prakrit of their predecessors in administration.

The certain examples of the accusative, on the other hand, end in *o* or *u* < *am*, as we would expect; thus *uṭo, vivadu, dhaḍu.*[1]

So far as I can see, therefore, *so utä aph'iñanu haradi* must mean "this camel bears an *aph'iñanu*," and *aph'iñanu* must be, as we would a priori think, Skr. *abhijñānam* "token of recognition." But then it seems probable that the ensuing *dhahi* belongs to *aph'iñanu*, probably as a locative. And I have no doubt that it is the well-known Persian *dāγ* "brand-mark," which has not, it is true, been traced with that meaning in Khotanī Saka, where the corresponding word *dai* means "fire."

The ensuing words I read *aghi tadriǰu VAŚA*, and explain *aghi* as Skr. *aṅge*[2] "on the body," and *tadriǰu*, i.e. *tadriźu*, as Skr. *tādṛśam* "such," with the voicing of intervocalic *ś* which is a well-known feature in Kharoṣṭhī texts.

The whole passage accordingly runs: "that camel bears a sign of recognition in a brand-mark on its body, like this: VAŚA," i.e. it was branded with the letters *va* and *śa*.

Now let us return to the syllable *dhe* after *hinajha*. The preceding remarks have, I hope, made it clear that it must be the

---

[1] The nom. *Khvarnarse*, about which see Burrow, p. 789, the pronominal forms *so, yo*, and the fem. acc. *śudhi* are of no interest in the present connexion.

[2] As is well-known, the compound *ṅg* is in the Dutreuil de Rhins manuscript represented by a *g* with a hook above or below, i.e. *g* had been modified in some way, we cannot say definitely how.

initial syllable of a word, and since the ensuing akṣara is certainly *va*, we arrive at the reading *hinajha dheva Vijidasiṃhasya*, where *hinajha* and *dheva* must be designations of the Khotan king, whose name was consequently *Vijidasiṃha*, wherewith I must leave the question open whether *vijita-* is a past participle with active meaning or the noun *vijita* "victory, conquest." In any case the name is probably the same which the Tibetans have preserved in the form Vijayasiṃha. The late *viśa-* in Khotanī Saka can be derived from *vijita-* and from *vijaya-*.

In my opinion Burrow's explanation of *hinajha* must be accepted without reserve. One might of course think of a translation of an Indian title, but the choice of the element *ajha*, i.e. *aza*, distinctly points to the Greek *στρατηγός*.

Nor can there be any doubt about *dheva*. It is Skr. *deva* "god, majesty." The *dh* is initial, and we have already seen that initial *dh* regularly stands for an old *d* in our document. The sound cannot have been that of the dental stop *d*, which is written *d* in words such as *idani*, *uvadayi*, &c. There can hardly be any doubt that we have to do with the fricative *δ*, which regularly stands for initial *d* in Khotanī Saka, another reason for assuming that that language was spoken in Khotan at the time when the document was drafted.

The *e* of *dheva-* does not present any difficulty from the view-point of Khotanī Saka. If Burrow is right in explaining *hina(jha)* as *hīnā(za)*, as I believe he is, the Iranian speech from which it was borrowed must have changed the Aryan *ai* in *hainā-* "army" to ī, just as in Khotanī Saka *hīnā-*, at the date of the document. That change must probably have been comparatively late, if the word *jheniġa-*, corresponding to Khotanī Saka *ysīnīya-* "entrusted," which is used in several Niya documents, is derived from the same dialect. This change would not necessarily involve that *e* became *i* in Indian loanwords. Even in later times we find forms such as *deśanā-*, *deva-datta-*, *devavarṇa-*, *devendrasamaya-*, *candrāvatikṣetra-*, *bhaiṣajyasena-*, *kettumatä*, *kṣemavata*, &c., side by side with *aviṣīya-* = *abhiṣeka-*,

jīva- = *jeta-*, *dīvatā-* = *devatā-*, *vīyanā-* = *vedanā-*, &c., and we are left with the impression that *e* remained as *e* in words which were still distinctly felt as borrowed, while it became *ī* if they were of common use. Such must still more have been the case when the speakers made use of an Indian dialect. It is of interest to examine the practice in the document. Words such as *savatśare* "in the year," *maṣe* "in the month," which belong to the traditional date formula, retain the *e*, while it is changed to *i* in *kali* "at the time,"[1] *aghi* "on the body," *saǵaji* "near," &c. *Dheva* must be parallelized with *savatśare* and *maṣe*, belonging to an inherited formula.

In addition to the titles *maharaya* and *rayatiraya* king Vijitasiṃha was consequently characterized as *hinajha-* = στρατηγός and *dheva-* i.e. *deva-* "god, divine majesty." It might be of interest to examine whether these two titles can be traced elsewhere in connexion with Khotan kings. And as a matter of fact they both occur in a Tibetan document published by Thomas.[2] There the ruler is characterized as mṅaḫ-bdag (*adhipati-*), lha (*deva-*), rgyal-po (*rājan-*), seṅ-ge (*siṃha-*) and mun·dmag·traṅ (*mun*-army-leader). We here find all the titles used in our record, and since tradition seems to have been strong in the Khotan country, this coincidence is not negligible though the Tibetan document belongs to a much later date.

Considering the small extent of the text, these traits are so numerous that they can hardly be accidental. But if Khotanī Saka was spoken in Khotan at such an early date, we must necessarily modify Burrow's dictum that "there is reason for believing that the Iranian influence in the Prakrit was exercised in India itself under the Iranian and Kuṣaṇa rulers." There are good reasons for assuming that it was also, and perhaps chiefly, exercised in Turkestan itself, not only by Sogdian, but also, to a considerable extent, by the Iranians who made themselves masters of Khotan, we cannot yet say when, but most probably not later than the first centuries of our era.

[1] I doubt the reading *pacemakali* in l. 6. I read *pachimakali*.

[2] Royal Frederik University. Publications of the Indian Institute, I, iii, pp. 123 ff.

La princesse sur la feuille de myrte et la princesse sur le pois.

Par

Arthur Christensen, Copenhague.

I.

Parmi les récits de l'époque des Sassanides que les chroniqueurs orientaux nous ont transmis, on se rappelle l'impressionante petite histoire du mariage du grand roi avec la fille d'un chef de tribu arabe, qui est, dans la plupart des sources, le roi de la ville de Ḥaḍr. Aucune des nombreuses versions arabes, à mon avis, ne surpasse celle de Ṯaʿālibī quant à l'effet dramatique, au style sobre et élevé. Voici la relation de Ṯaʿālibī dans la traduction de Zotenberg :

Entre le Tigre et l'Euphrate, il y avait une ville nommée Ḥaḍr, qui était au pouvoir de Sāṭirūn, surnommé Ḍaïzan. Ce roi ayant fait des incursions sur les frontières de la Mésopotamie et du Sawād, provoqué le mécontentement de Šāhpuhr[1] et bravé ses ordres, Šāhpuhr marcha contre lui et vint camper aux portes de Ḥaḍr. Ḍaïzan se retira et s'enferma dans sa ville qu'il défendait énergiquement. Šāhpuhr l'assiégea sans réussir à le faire sortir, ni à détruire la ville.

Or, il advint que Naḍīra, fille de Ḍaïzan, regarda un jour du haut d'une tour de Ḥaḍr le camp de Šāhpuhr et, pendant qu'elle le contemplait et qu'elle l'examinait de tous côtés, elle vit Šāhpuhr qui, revenant de la chasse, rentrait dans sa tente. Charmée de sa jeunesse, de sa belle stature et de l'élégance de ses manières, elle s'éprit pour lui d'un violent amour qui lui ôtait le sommeil, la mettait dans un état de constante agitation et la subjugait entièrement. Alors elle

[1] Šāhpuhr I (240-272).

prit une flèche et y traça ces mots : « Si tu me promets de m'épouser et de me bien traiter, je t'indiquerai le point de la ville qui n'est pas fermé, de sorte que tu pourras t'en emparer très facilement et avec un minime effort. » Et elle jeta cette flèche vers la tente de Šāhpuhr. Celui-ci la ramassa, prit connaissance de ce qui y était écrit et y traça ces mots : « Je m'engage à faire ce que tu désires, donne-moi le moyen de tenir mon engagement. » Puis il lança la flèche vers l'endroit d'où elle était venue. Naḍīra lui adressa une lettre, lui indiqua une petite porte de la ville barricadée avec des briques, lui en marqua exactement l'endroit et lui promit d'enivrer cette même nuit les hommes qui la gardaient, attendant qu'il s'en rendît maître et pénétrât par elle dans la ville. Vers minuit, Naḍīra envoya aux gardiens de cette porte barricadée des mets et une grande quantité de vin. Quand ils eurent mangé et bu et qu'ils furent ivres, Šāhpuhr, arrivant avec une escouade de cavaliers, fit pratiquer avec des piques une ouverture dans la clôture de briques. Il entra dans la ville, alors que ses habitants ne s'y attendaient nullement, et les troupes y pénétrèrent après lui ; ils s'en emparèrent avec tous les êtres vivants et tous les biens qu'elle renfermait et tuèrent Sāṭirūn sur son trône. Les gens de Sāṭirūn demandèrent quartier et Šāhpuhr le leur accorda. Il prit possession de la ville et exécuta l'engagement qu'il avait contracté envers Naḍīra ; il l'épousa et consomma son mariage avec elle.

Une nuit, comme Naḍīra se trouvait à ses côtés, Šāhpuhr vit le lit rempli de sang. Regardant de plus près, il aperçut une feuille de myrte qui avait déchiré la peau de Naḍīra et en avait fait couler beaucoup de sang ; elle adhérait à l'un des plis de son flanc. Il fut fort étonné de la complexion délicate de cette femme et de sa peau si tendre et lui dit : « Avec quoi te nourrissait ton père ? » Elle répondit : « Avec de la moelle, du jaune d'œuf, de la crème, du miel et du meilleur vin. » — « Comme tu l'as mal récompensé », dit Šāhpuhr, « de t'avoir élevée avec de si tendres soins et de tout ce que tu lui devais ! Je crains bien qu'il ne m'arrive de toi pareille chose ! » Alors, sur son ordre, elle fut attachée par les cheveux à la queue d'un cheval fougueux et ardent que l'on fit courir sur un terrain

couvert de ronces, de sorte que les articulations de la femme se détachèrent et que ses membres furent disséminés.

Dans le Šāhnāmeh de Firdausī le petit roman est raconté d'une manière différente. En voici le résumé :

Pendant l'enfance de Šāhpuhr II, Ṭāïr le Ghassanide fait incursion dans l'empire perse, dévaste le pays et enlève la belle Nūša, fille du grand roi Narsē et tante de Šāhpuhr. Il a avec elle une fille, à laquelle il donne le nom de Mālika. Lorsque Šāhpuhr a vingt-six ans, il marche contre Ṭāïr, qui s'enfuit et se réfugie dans une ville forte du Yémen. Šāhpuhr met le siège devant la ville. Alors, un jour, Mālika, du haut des murs, regarde le jeune roi des Perses et en deviens tellement amoureuse qu'elle perd le sommeil. Elle envoie sa nourrice à Šāhpuhr pour lui dire qu'étant de sa race à lui, elle lui livrera la ville, s'il consent à l'épouser. Šāhpuhr donne des cadeaux précieux à la nourrice et jure par le soleil et la lune, par la ceinture de Zoroastre, par sa royauté et sa couronne, d'accorder le désir de la jeune fille et de lui rester toujours fidèle.

Le soir venu, Mālika sert à boire à son père et ordonne de verser du vin aux gardiens du château, jusqu'à ce qu'ils soient ivres, puis ouvre la porte à Šāhpuhr et à ses guerriers. Un grand nombre d'Arabes sont tués, et Ṭāïr est fait prisonnier. Le lendemain Šāhpuhr, ayant tenu sa cour dans le château, fait amener Ṭāïr enchaîné. Celui-ci, voyant sa fille assise vis-à-vis du grand roi sur un trône d'or, dit à Šāhpuhr de réfléchir sur ce que la jeune fille a fait contre son propre père et de s'attendre de son amour à quelque chose de semblable. Mais Šāhpuhr, sans se soucier de ses paroles, lui rappelle ses méfaits contre la famille royale de Perse, puis le fait mourir. Aux autres prisonniers il fait arracher les épaules, et c'est pour cela que les Arabes lui ont donné le surnom de Ḏu'l-aktāf (« l'homme aux épaules »).

* * *

Ḥaḍr, Hatra des auteurs occidentaux, était une ville fortifiée dans le désert, située à l'ouest du Tigre, à quatre-vingts kilomètres de distance de Ctésiphon, capitale de l'empire sassanide. Sur la vérité

historique de la prise de Ḥaḍr par les Perses nous sommes très mal informés. Nous savons qu'Ardašēr I, le fondateur de la dynastie sassanide, a attaqué la ville en vain, mais nous ne savons pas s'il a réussi plus tard à la réduire, ou si c'est Šāhpuhr I, son fils et successeur, qui s'en est rendu maître. Ce qui est certain[1], c'est qu'au temps de Šāhpuhr II elle était déjà en ruines[2]. A l'avis de Nöldeke, Ḏu'l-aktāf, le surnom de Šāhpuhr II, était une épithète honorifique, «l'homme aux épaules [larges]», mais les auteurs arabes et persans l'expliquent dans le sens d'«arracheur d'épaules» et y voient une allusion à la punition cruelle qu'il infligeait à quelques Arabes rebelles. Firdausī seul rattache l'origine de ce surnom à l'histoire de la prise de Ḥaḍr.

On sait que la source principale des relations des anciens chroniqueurs arabes et persans sur l'histoire des Sassanides est le Xvaδāynāmaγ ou «Livre des rois» pehlvi. De ce livre, qui datait des derniers temps de l'époque sassanide, et dont l'original a disparu, il existait des traductions et des rédactions arabes également disparues aujourd'hui, dont la plus fameuse était celle d'Ibnu'l-Muqaffa', et qui, toutes, ont été plus ou moins amplifiées par des récits tirés de traditions populaires iraniennes, de romans pehlvis en vers ou en prose, et de traditions arabes qui se sont formées dans le royaume de Ḥīra, principauté vassale de l'empire sassanide. Or, les historiographes arabes et persans qui ont utilisé ces traductions et rédactions de la grande chronique sassanide, et dont les œuvres subsistent, nous présentent la légende du roi de Perse et de la princesse arabe dans des versions très variées. La chronique de Ṯa'ālibī et l'épopée de Firdausī remontent à une même source principale perdue qui a été particulièrement amplifiée de matières prises d'autre part, mais en ce qui concerne la légende en question, les relations de Ṯa'ālibī et de Firdausī, comme nous venons de voir, nous rapportent des traditions bien divergentes.

---

[1] Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, nach Ṭabarī, p. 33, note 4.

[2] L'état actuel des ruines de Ḥaḍr a été décrit par J. Ross et W. Ainsworth dans le Journal of the Royal Geographical Society, vol. IX, p. 467 sqq., et vol. XI, p. 11 sqq.

Nous donnerons ici le résumé des variations qu'on trouve dans les plus anciennes versions de notre légende[1] :

Le roi de Perse est *Ardašēr I* (Qut., Eut.), *Šāhpuhr I* (Ṭab., Bal., Muṭ., Mas., Ṯa'āl., Fārsn., Mujm., Yāq.) ou *Šāhpuhr II* (Dīn., Baïh., Aġ., Fird.).

Le chef ennemi est un roi arabe dans toutes les sources. Il est un roi des Arabes[2], habite le désert des Romains (Mujm.); il est roi de la Babylonie ou de la Mésopotamie (Qut., Eut., Ṭab.) ou un roi des Syriens habitant le district d'Ayājir dans la province de Mossoul (Mas.), ou simplement roi de la ville de Ḥaḍr (Bal., Aġ., Ṯa'āl., Yāq.) ou d'une ville anonyme au bord de l'Euphrate près de Raqqa (Dīn.) ou dans les montagnes près de Tekrīt (Fārsn.); chez Baïh. il est le roi de Ḥīra.

---

[1] Abréviations :

Dīn. = Dīnawarī (m. en 895 de notre ère), Aχbāru'ṭ-ṭiwāl, éd. Guirgass, p. 50.
Qut. = Ibn Qutaïba (m. en 889), 'Uyūnu'l-aχbār, éd. du Caire, IV, p. 119 sq.
Eut. = Eutychius (m. en 929), Annales, éd. Cheikho, I, p. 106 sq.
Ṭab. = Ṭabarī (m. en 923), Annales, éd. de Goeje, p. 827 sqq.
Bal. = Bal'amī, abrégé persan un peu remanié de l'œuvre de Ṭabarī, composé en 963, traduit par Zotenberg, II, p. 80 sqq.
Baïh. = Baïhaqī, Kitābu'l-maḥāsin wa-l-masāwī, composé au commencement du Xe siècle, éd. Schwally, p. 604 sq.
Muṭ. = Muṭahhar b. Ṭāhir el-Maqdisī, Livre de la Création et de l'Histoire, composé en 966, publié par Cl. Huart, t. III, p. 157.
Mas. = Mas'ūdī (m. environ en 956), Murūju'ḏ-ḏahab, publié par Barbier de Meynard, IV, p. 81 sqq.
Aġ. = Kitābu'l-aġānī d'Abū'l-Faraj el-Isfahānī (m. en 967), éd. de Boulaq, II, p. 36 sqq.
Ṯa'āl. = Ṯa'ālibī (m. en 1038), Ġurar aχbāru'l-mulūk, publ. par Zotenberg, p. 489 sqq.
Fird. = Firdausī (m. environ en 1020), Šāhnāmeh, éd. Mohl, V, p. 426-434.
Fārsn. = Fārsnāmeh d'Ibnu'l-Balχī, composé au commencement du XIIe siècle, éd. le Strange et Nicholson, p. 61 sq.
Mujm. = Mujmilu't-tawārīχ (anonyme), composé en 1126, publ. par Mohl, Journal asiatique, 3e série, t. 12, p. 525 sq.
Yāq. = Yāqūt (m. en 1229), Mu'jamu'l-buldān, éd. Wüstenfeld, II, p. 282.

L'ouvrage arabe anonyme Nihāyatu'l-irab fī aχbāri'l-furs wa'l-'arab (voir E. G. Browne, Journal of the Royal Asiatic Society, 1900, p. 221) suit de très près la tradition donnée par Dīnawarī.

[2] L'émendation de Mohl, qui lit غرب au lieu de عرب, est peu heureuse.

Son nom est *Ḍaïzan* (Dīn., Ṭab., Bal., Baïh., Mas., Aǵ., Ṯaʿāl, Fārsn., Mujm.[1], Yāq.). Il est appelé aussi *Es-Sāṭirūn* (Ṭab., Ṯaʿāl., Yāq.); Sāṭirūn est une épithète commune à tous les rois de Syrie (Mas.). Fird. l'appelle *Ṭāïr*. Il est de la tribu des *Beni Quḍāʿa* (Ṭab., Bal., Mas., Aǵ., Fārsn., Yāq.; sa généalogie est donnée avec quelques variations par Ṭab., Mas., Aǵ., Yāq.), ou il est un *Ghassanide* (Dīn., Fird.); chez Qut. et Eut. il est anonyme.

Ce roi arabe a fait des expéditions de pillage sur le territoire des Perses (Ṭab., Bal., Baïh., Ṯaʿāl., Fārsn.) en qualité d'allié des Romains (Mas.); il a même enlevé une princesse sassanide, à savoir *Duχtnūš*, nièce de Šāhpuhr II (Dīn.), ou *Nūša*, tante de Šāhpuhr II (Fird.), ou *Māh*, sœur de Šāhpuhr I (Yāq.).

Le roi de Perse l'attaque dans la forteresse de Ḥaḍr (Qut., Eut., Ṭab., Bal., Mas., Aǵ., Ṯaʿāl., Yāq.), dans la ville de Ḥīra (Baïh.), dans une ville anonyme (Dīn., Fārsn., Mujm.), dans une ville du Yémen (Fird.).

La fille du roi arabe est appelée *Mulaïka* (Dīn., Baïh.), *Mālika* (Fird.) ou *Naḍīra* (Ṭab., Bal., Muṭ., Mas., Aǵ.[2], Ṯaʿāl., Fārsn.); elle est anonyme chez Qut. et Eut. et dans le Mujm. Chez les auteurs qui mentionnent l'enlèvement de la princesse sassanide (Dīn., Fird., Yāq.), la jeune dame est la fille de cette princesse.

Montée sur les remparts cette jeune fille regarde l'armée et le roi perse (Dīn., Qut., Eut., Ṭab., Bal., Mas., Aǵ., Ṯaʿāl., Fird.). D'après quelques sources (Ṭab., Aǵ.), elle était isolée alors, selon la coutume de la ville, parce qu'elle avait ses règles. Quelques auteurs (Ṭab., Aǵ., Yāq.) disent que le roi de Perse et la jeune princesse arabe, le plus beau des hommes et la plus belle des femmes, se sont régardés et sont tombés amoureux l'un de l'autre; mais suivant la version ordinaire, le roi s'engage à épouser la jeune fille, sans l'avoir vue. Elle entre en communication avec lui par un messager (Dīn., Ṭab., Bal., Baïh., Mas., Aǵ., Fārsn., la nourrice chez Fird.), ou en

---

[1] ضيرن erreur de copiste.

[2] نصيرة, erronément, dans le texte.

traçant une lettre sur une flèche, qu'elle lance dans le camp perse (Qut., Eut., Ta'āl.). Elle indique au roi de Perse un endroit faible par où il puisse pénétrer dans la forteresse (Qut., Eut., Ta'āl., Fārsn.), ou bien elle enivre la garnison ou le gardien d'une des portes (Dīn., Ṭab., Aġ., Ta'āl., Fird.) et son propre père (Fird.) et fait ouvrir la porte de la forteresse. Ṭab., Bal., Aġ. et Yāq. parlent d'un charme qui protège la ville et qui ne peut être rompu qu'au moyen du sang d'une colombe mêlé avec celui des menstrues d'une femme (Yāq.); quelques auteurs décrivent le procédé avec plus de détails : on écrit sur le pied d'une tourterelle des mots talismaniques avec le sang d'une pucelle aux yeux bleus qui a ses règles (Ṭab., Aġ.), ou bien on attache au pied de cet oiseau un linge trempé dans du sang de menstrues (Bal.); lorsque l'oiseau, étant mis en liberté, se place sur le rempart ou la tour de la forteresse, celle-ci tombera en ruines. Ṭab. et Aġ. combinent la rupture du charme par le roi de Perse selon l'instruction de la jeune fille avec l'ouverture de la porte laissée sans garde. Chez Mas. les soldats perses trouvent la porte secrète de la ville en suivant des brins de paille jetés dans un canal. La ville est prise par les Perses, le roi arabe est tué (Dīn., Qut., Eut., Ṭab., Bal., Baïh., Mas., Aġ., Ta'āl., Fird., Fārsn., Mujm., Yāq.). La garnison, les Beni Quḍa'a ou tous les gens de la ville sont également égorgés, ou bien le roi de Perse leur fait arracher les épaules (Fird.). Ta'āl. seul prétend qu'il leur a fait quartier. Le roi arabe, avant d'être exécuté, maudit sa fille (Baïh.) ou avertit le roi de Perse de se méfier de celle qui a trahi son propre père (Fird.).

L'épisode de la feuille de myrte, par suite duquel la princesse est mise à mort, est raconté avec les mêmes détails dans la plupart des sources (Qut., Eut., Ṭab., Bal., Baïh., Mas., Aġ., Ta'āl., Fārsn., Yāq.). Il est omis par Dīn.[1], par l'auteur du Mujm., qui renvoie pour les détails à une partie perdue de son ouvrage, et par Fird.

---

[1] Dīn. dit que Šāhpuhr (II) tint sa promesse envers la fille de Ḍaïzan, puis il la fit tuer, l'ayant fait attacher à deux chevaux, qu'il fit courir, de sorte qu'ils la déchirassent. Il lui dit : « Si tu n'as pas agi convenablement envers ton père, tu n'agiras pas convenablement envers moi non plus. »

La princesse est attachée par les cheveux à un cheval fougueux (Qut., Eut., Ṭab., Bal., Muṭ., Aǵ., Taʿāl., Fārsn.) ou à deux chevaux (Dīn., Baïh., Mas., Yāq.). Fird. seul ne mentionne pas la mort de la dame.

En comparant toutes les versions que nous venons d'examiner, nous pourrons parvenir à distinguer quelques traditions originales, bien que la plupart des auteurs aient combiné des traits tirés de sources diverses.

Deux rédactions arabes du Xvaδāynāmaγ sont citées : le *Siyaruʾl-ʿajam* est cité par Ibn Qutaïba et le *Siyaruʾl-mulūk* par l'auteur du Mujmil. Or, il est évident, par l'accord presque complet qui existe entre Ibn Qutaïba et Eutychius, que le Siyaruʾl-ajam, dans lequel M. F. Gabrieli[1], comme Nöldeke, croit reconnaître l'œuvre d'Ibnuʾl-Muqaffaʿ, a été la source commune des récits de ces deux auteurs. Dans cette tradition, le roi de Perse est Ardašēr I, le roi arabe et sa fille sont anonymes, la communication entre cette dernière et le roi de Perse s'opère au moyen d'une lettre tracée sur une flèche; l'épisode de la feuille de myrte fait partie du récit.

Dans le Siyaruʾl-mulūk, cité par l'auteur du Mujmil, le roi de Perse est Šāhpuhr I, le roi arabe s'appelle Ḍaïzan, la jeune princesse est anonyme. La brièveté de la relation du Mujmil ne nous permet pas de décider de quelle façon la jeune fille est entrée en communication avec Šāhpuhr, et si l'épisode de la feuille de myrte a trouvé place dans cette version.

Dīnawarī (+ Nihāyat) et Baïhaqī représentent probablement une troisième rédaction du Xvaδāynāmaγ. Ici le roi perse est Šāhpuhr II, le roi arabe s'appelle Ḍaïzan et sa fille Mulaïka. Il semble que Firdausī ait utilisé cette tradition; il ne la suit cependant qu'avec des modifications considérables. Appartiennent à cette tradition les traits suivants : l'enlèvement d'une princesse sassanide par le roi arabe (le motif de la vengeance s'ajoutant ainsi à celui de l'amour), la punition des rebelles, à qui Šāhpuhr fait arracher les épaules (d'où

---

[1] L'opera di Ibn al-Muqaffaʿ, Rivista degli Studi Orientali, XIII, p. 209.

son surnom), et probablement, bien que ce trait manque chez Dīnawarī, la colère du roi arabe en voyant sa fille assise sur le trône auprès de Šāhpuhr et les paroles qu'il prononce avant d'être exécuté et par lesquelles il maudit sa fille ou prévient Šāhpuhr contre le caractère perfide de celle-ci. Il est à supposer que l'épisode de la feuille de myrte, qui ne se trouve ni chez Dīnawarī, ni chez Firdausī, n'a pas existé dans cette rédaction du Xvaδāynāmaγ. Baïhaqī l'aura pris d'autre part.

Une tradition indépendante, qui s'est formée parmi les Arabes du royaume de Ḥīra, a été enregistrée dans un livre perdu de Hišām ibn Muḥammad el-Kalbī (m. environ en 820 ap. J.-C.). Dans la relation de notre légende qui se trouve dans le Kitābu'l-aġānī, Hišām, entre autres sources arabes, est cité avec un *isnād* très soigneux, qui avait été donné par cet auteur. Ṭabarī, en racontant l'histoire de Šāhpuhr I et de Naḍīra, cite trois fois Hišām ibn el-Kalbī. Cette tradition, mise à profit non seulement par Ṭabarī (et Balʿamī) et le Kitābu'l-aġānī, mais aussi par Masʿūdī, est caractérisée par la généalogie détaillée du roi arabe et par la citation de plusieurs fragments de poésies arabes qui font allusion à la légende en question. C'est de cette tradition que dérivent les traits suivants : le nom de Naḍīra, qui est dû à un malentendu dans l'interprétation d'une pièce de poésie arabe[1]; le rencontre personnel du roi perse et de la jeune fille, qui tombent amoureux l'un de l'autre; le charme rompu. Le roi perse, dans la tradition de Ḥīra, était probablement Šāhpuhr II, bien que Ṭabarī (qui a tiré parti aussi d'une ou de plusieurs rédactions arabes du Xvaδāynāmaγ) rapporte la légende au temps de Šāhpuhr I, et que Yāqūt polémise directement contre ceux qui font de Šāhpuhr II le héros de l'aventure. L'épisode de la feuille de myrte forme une partie intégrante de la tradition arabe.

Je suis porté à croire que l'épisode de la feuille de myrte n'a pas existé dans le Xvaδāynāmaγ pehlvi; l'absence d'un motif tellement frappant dans quelques versions semble l'indiquer. Vraisemblablement

---

[1] Voir Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, p. 40, note 1.

ce motif, tiré d'une tradition populaire qui a été en vogue quelque part dans les pays ou les dépendances de l'empire sassanide, a été introduit dans quelques rédactions arabes du Xvaδāynāmaγ.

Or, cet épisode a un intérêt tout particulier du point de vue du folklore comparé.

II.

Avant d'aborder ce sujet, nous dirons quelques mots sur la « trahison vengée ».

Quant à ce motif, on a comparé une légende ancienne racontée par le grammairien et mythographe grec Apollodore (environ en l'an 140 av. J.-C.) : Nisus, roi de Mégare, avait au sommet de la tête un cheveu rouge duquel dépendait sa vie[1]. Sa fille Scylla, étant tombé amoureux du roi Minos, qui faisait la guerre à Nisus, arracha le cheveu à son père, qui mourut, puis alla se présenter à Minos, espérant qu'il la récompenserait en la prenant pour épouse. Mais Minos, indigné du forfait, la fit noyer en l'attachant à la poupe d'un navire[2].

Il est possible que cette légende grecque, ou peut-être déjà proto-grecque, et celle de la princesse arabe aient une même origine. Mais les traits communs ne sont pas assez significatifs pour exclure la possibilité d'une origine indépendante du motif chez les Grecs et chez les Iraniens.

La sensibilité extraordinaire de la peau est un trait bien connu dans les traditions populaires.

Dans sa forme primitive nous le trouvons parmi d'autres traits qui servent à illustrer les sens raffinés des Sybarites : Smindyridès ou Mindyridès était le plus sybarite de tous les Sybarites. Une nuit, étant couché sur un lit de roses, il se plaignait d'une couche si dure, et, le matin, il avait le corps tout couvert d'ampoules[3]. Le trait a été varié de plusieurs façons. Ainsi dans l'introduction du roman des

[1] Selon une croyance populaire très répandue, la force vitale est concentrée dans les cheveux.

[2] Apollodore III. 15. 8 ; comp. Ovide, Métamorph. VIII. 1-151.

[3] Élien, Variae historiae, IX. 24 ; Sénèque, De ira, II. 25. 2.

« Sept Sages », livre très populaire dans les pays d'Europe au moyen âge, version très libre du livre syrien et arabe des « Sept Vézirs », d'origine indienne, les maîtres du jeune prince, pour mettre à l'épreuve la finesse de leur pupille, placent une feuille de lierre ou de frêne sous chaque pied de son lit, et le prince, en s'éveillant, s'étonne d'être placé plus haut que d'ordinaire.

Dans la légende perse la douleur éprouvée par la personne en question est causée par un petit objet qui s'est égaré dans le lit. Les détails sont entièrement différents de ceux de l'anecdote de Smindyridès, et il faut tenir compte de la possibilité, que le trait qui est commun aux deux récits soit né indépendamment dans différentes régions du monde. Il existe en effet des personnes qui ont la peau particulièrement délicate, et là surtout où on avait la coutume de coucher nu, une petite irrégularité dans l'arrangement du lit a pu facilement irriter la peau et provoquer l'insomnie. Une ressemblance plus étroite existe entre le motif du lit dans notre légende perse et un motif de conte populaire que nous rencontrons pour la première fois dans l'Inde.

Voici le trait caractéristique de ce motif : ce n'est pas par hasard que le petit objet en question se trouve dans le lit ; on l'y a introduit à dessein. Il s'agit d'une épreuve. Chez les Indiens, « l'épreuve du lit » a été combinée avec un autre motif populaire, que les folkloristes appellent le motif de la « quintessence »[1].

Dans le *Vetālapañcaviṁśati*, livre qui fait partie de la grande collection de contes appelée le *Kathāsaritsāgara* et composée par Somadeva (XIe siècle de notre ère) nous trouvons[2] l'histoire des trois frères doués de sens surnaturellement fins qui sont mis à l'épreuve par le roi du pays. Le premier, qui a le goût des mets délicats,

---

[1] Le motif de la quintessence se trouve dans une autre forme dans les *Jātakas* ou histoires des naissances de Bouddha, nº 463.

[2] The Ocean of Story, being C. H. Tawney's Translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara, new Ed. by N. M. Penzer, nº 163 G., vol. VI, p. 217 sqq., 285 sqq. C'est le nº 23 de la traduction hindie (Baitál Pachísi, bearbeitet von H. Oesterley, Leipzig 1873).

trouve détestable un plat de riz, parce qu'il sent le cadavre : c'est que le riz a poussé près d'un cimetière. Le deuxième, connaisseur en matière de femmes, prend en horreur la plus belle des femmes du roi, parce qu'elle exhale l'odeur de bouc : dans son enfance, elle a été nourrie de lait de chèvre. Le troisième, qui a le toucher extrêmement fin, crie de douleur sur son lit, parce qu'on y a introduit un cheveu au-dessous de sept matelas sur lesquels il est couché ; il en porte une écorchure dans le flanc. L'histoire des trois hommes aux sens fins a été transportée de l'Inde en Perse, puis adoptée par les Arabes. C'est le conte des trois filous et du sultan dans les « Mille et une Nuits »[1]. On en retrouve le sujet en Espagne, en Italie, en Russie, au Danemark (histoire d'Amled chez Saxe), etc. Mais le motif de l'épreuve du lit n'y appartient pas à l'origine : nous ne le trouvons pas dans les versions du conte qui ont pénétré dans l'Iran et de là dans les pays occidentaux. Hors de l'Inde propre je n'ai trouvé la combinaison de l'épreuve du lit avec le motif congénère de la quintessence que dans un conte populaire des Burushaskis, peuple qui habite les régions montagneuses au nord de Gilgit, dans le Kachemir[2]. Ici l'histoire de la princesse silencieuse sert de conte cadre : l'animal secourable, un singe, aide le jeune homme à faire parler la princesse en racontant l'histoire des trois frères et en demandant, lequel des trois a fait preuve de la plus grande finesse de sens.

Le motif du lit, qui apparaît sous une forme plus primitive dans la légende perse, a-t-il passé de l'Iran à l'Inde ? Ou les Iraniens l'ont-ils emprunté aux Indiens à une époque où il ne s'était pas encore développé à la forme plus raffinée de l'« épreuve du lit » ? Nous ne le savons pas. Autre question aussi déconcertante : comment expliquer le fait que le motif tout développé, l'épreuve du lit, se trouve seulement chez les Indiens et dans quelques régions de l'Europe, sans qu'il soit constaté, dans cette forme, chez les Iraniens et les Arabes ? Par quelle voie s'est-il répandu vers l'ouest ?

---

[1] N° 439 de la bibliographie de Chauvin.

[2] D. L. R. Lorimer, The Burushaski Language (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo 1935), tome II, p. 404 sqq.

En Europe[1], le motif de l'épreuve du lit a été introduit dans une série de versions du conte du Chat botté. Dans cette combinaison, qui se trouve dans une quantité de versions notées en Suède (avec des reminiscences chez les Lappons) et dans le sud-ouest de la Finlande, puis dans un conte italien, la soi-disant princesse n'a pas en réalité la peau particulièrement délicate, mais l'animal secourable, le plus ordinairement un chat, parfois un chien, qui sait qu'on va la mettre à l'épreuve, lui donne le conseil de dire qu'elle a mal dormi sur le lit incommode, afin qu'on soit convaincu de la vérité de ses prétensions.

Sous un travestissement drôle on a reconnu notre motif dans un conte populaire raconté de nos jours avec quelques variations par les Arabes de la Mésopotamie, les Grecs, les Hongrois et les Saxons de Transylvanie, et dont la substance est celle-ci : Un gueux, qui ne possède au monde qu'un pois, et qui s'imagine que ce pois lui vaudra un jour de grandes richesses, se présente devant un roi, prétendant être déjà le possesseur de trésors énormes. Le roi, pour l'éprouver, le fait coucher sur la paille. Le gueux perd son pois dans la paille et s'agite toute la nuit en le cherchant, ou bien il tient le pois en main et n'ose pas dormir de peur de le perdre. Le roi, croyant qu'il a mal dormi à cause de la dureté du lit, y voit la preuve qu'il est un vrai prince.

Enfin, il existe un conte qui est construit sur le seul motif de l'épreuve du lit. C'est « la Princesse sur un pois » du conteur danois H. C. Andersen, et « Die Erbsenprobe » de l'édition de 1843 des contes des frères Grimm. Comme les Contes d'Andersen ont été traduits dans un grand nombre de langues, la petite histoire a été répandue, pendant le dernier siècle, par le monde entier par voie

---

[1] A consulter un article en danois par M. Georg Christensen dans le journal « Danske Studier », 1906, p. 169-174 ; J. Bolte et G. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, I, p. 325 sqq., III, p. 330 sqq. ; L. Mackensen, Handwörterbuch des deutschen Märchens, article « Die Erbsenprobe » ; les notices données dans la nouvelle édition de la traduction anglaise du Kathāsaritsāgara citée ci-dessus.

littéraire. Voici le petit conte de la Princesse sur un pois dans la traduction française de P. Leyssac[1]:

Il y avait une fois un prince, qui voulait épouser une princesse, mais une princesse véritable. Il fit donc le tour du monde entier pour en trouver une; les princesses ne manquaient certes pas, mais il n'était jamais tout à fait sûr qu'elles fussent véritables; toujours il y avait quelque chose qui clochait.

Il revint donc tout triste chez lui, car il aurait tant voulu trouver sa princesse.

Un soir, il faisait un temps affreux; l'orage grondait, le ciel était sillonné d'éclairs et la pluie tombait à torrents; c'était épouvantable! Quelqu'un frappa à la porte du château et le vieux roi descendit ouvrir lui-même.

C'était une princesse qui était devant la porte. Mais grand Dieu, de quoi avait-elle l'air!

L'eau ruisselait de ses cheveux et de ses vêtements, entrait par la pointe de ses souliers et sortait par le talon; néanmoins, elle se donna pour une princesse véritable.

« C'est ce que nous saurons bientôt », pensa la vieille reine; et, sans rien dire, elle entra dans la chambre à coucher, défit entièrement le lit et mit un pois, tout au fond. Elle prit ensuite vingt matelas, qu'elle étendit sur le pois et encore vingt édredons qu'elle entassa par-dessus les matelas.

C'était la couche qu'elle destinait à la princesse. Le lendemain matin, on lui demanda comment elle avait dormi.

« Horriblement mal », répondit la princesse, « je n'ai presque pas fermé l'œil! Dieu sait ce qu'il pouvait y avoir dans le lit! J'étais couchée sur quelque chose de tellement dur, que j'en ai des bleus sur tout le corps. C'était on ne peut plus horrible. »

A cette réponse, ils reconnurent que c'était une princesse véritable, puisqu'elle avait senti le pois à travers vingt matelas et vingt

---

[1] Contes d'Andersen, traduction nouvelle d'après le danois par P. Leyssac, 17e éd., Paris, p. 105.

édredons. Il n'y avait qu'une princesse véritable pour avoir la peau aussi délicate.

Le prince la prit pour femme, bien sûr cette fois qu'il épousait une princesse véritable. Et le pois fut exposé au musée, où on le montre encore ... à moins que quelqu'un ne l'ait emporté.

Et voilà ce qu'on peut appeler une histoire véritable!

Quelle est la source de ce conte? On a débattu le problème sans parvenir à une solution. Andersen dit lui-même qu'il a entendu l'histoire dans son enfance. Mais on ne l'a trouvée nulle part dans le Danemark, bien que les traditions orales de ce pays aient été examinées très minutieusement. M. Georg Christensen à traité la question il y a trente ans dans un article publié dans le journal danois «Danske Studier»[1]. L'article récent de M. L. Mackensen, «Erbsenprobe», dans le Handbuch des deutschen Märchens, n'a rien ajouté aux résultats du savant danois. A l'avis de M. Georg Christensen, Andersen n'a pas puisé le conte en question dans la tradition populaire; il est possible qu'il l'ait entendu raconter par son père, qui avait beaucoup lu. «Die Erbsenprobe», qui se trouve dans l'édition de 1843 de la collection des frères Grimm, est sans intérêt, dit M. Georg Christensen, car la ressemblance qu'elle présente avec le conte d'Andersen est telle que dans les éditions suivantes on l'a supprimé, «weil sie wahrscheinlich aus Andersen herstammt». Puis l'auteur examine les autres variations européennes du motif, qui constituent deux groupes: 1) les versions du Chat botté; 2) l'histoire du faux riche possesseur d'un pois trouvé. Dans le premier cas notre motif a été introduit dans un conte auquel il n'appartient pas; dans les deux cas le résultat de l'épreuve est faux, car le héros ou l'héroïne doit son succès à un heureux hasard ou à quelque assistance surnaturelle. Dans les versions gréco-latines et indiennes, au contraire, il s'agit d'une vraie délicatesse de la peau: c'est là qu'il faut chercher l'origine du motif. Les réflexions de l'auteur aboutissent à la conclusion que le conte d'Andersen se tient au milieu des traditions orientales et occidentales:

[1] H. C. Andersen og de danske Folkeeventyr, Danske Studier, 1896, p. 169 sqq.

il a la princesse sensible des orientaux et il a, comme les Suédois, l'épreuve faite à dessein. M. Georg Christensen n'a pas remarqué, que l'épreuve faite à dessein se trouve aussi dans le conte de Somadeva.

L'exposé de M. Georg Christensen donne lieu à quelques observations. D'abord nous connaissons encore un conte populaire européen dans lequel le motif de l'épreuve du lit existe non combiné avec le Chat botté, et dans une forme qui rappelle de très près les contes d'Andersen et de Grimm. Dans le premier volume des « Litauische Märchen und Erzählungen » de C. Jurkschat[1] nous lisons :

Eine feinfühlige Prinzessin.

Ein sehr reicher König suchte für seinen Sohn eine Braut, wollte aber eine vor allen sonderliche haben, nämlich eine so verzärtelte und so empfindsame, daß man es nicht beschreiben kann. Welche durch 30 Unterbetten eine (darunter) gelegte Erbse fühlen würde, die könne seine Frau sein. Viele Prinzessinnen kamen zur Schau, jede einzelne bettete man auf die 30 Unterbetten. Frühmorgens fragte man jede, wie sie geschlafen habe. Jede antwortete: ‚Sehr weich und süß habe ich geschlafen.' ‚Hat nichts gedrückt?' ‚Ach nein, ach nein!' Endlich sagte, wie mir scheint, die dreißigste, sie habe einen runden Gegenstand gespürt, welcher ihr nachtüber die Seite gedrückt hätte; wenn da nur nicht irgendein Stein sich verirrt hätte. Diese gewann!

L'existence de cette version lithuanienne nous ramène à la question de l'origine du conte de la collection Grimm. Cette version dérive-t-elle vraiment du conte d'Andersen, comme tout le monde semble croire? Sans doute elle touche de près la « Princesse sur un pois »; il y a cependant des divergences. Chez Grimm le roi fait proclamer qu'on cherche une princesse pour son fils; tous les jours des jeunes femmes se présentent, et toutes sont rejetées, jusqu'à ce qu'enfin la vraie princesse arrive. Ce trait-là se retrouve dans le conte

[1] Heidelberg 1898, p. 98.

lithuanien ; Andersen ne l'a pas. Chez Grimm il s'agit de plusieurs pois (trois) comme dans les variantes suédoises du Chat botté. Andersen, ici, concorde avec la version lithuanienne, qui n'a qu'un seul pois. Il a poussé l'épreuve à l'extrême : un pois sous quarantes couches.

Il est peu probable en soi que le conte de Grimm dérive de celui d'Andersen, qui est raconté avec un art infiniment plus raffiné ; il est absolument invraisemblable que le conte d'Andersen, publié pour la première fois en 1835, ait été recueilli de bouche en Allemagne déjà avant 1843[1]. En réalité, il semble que le conte lithuanien et celui de Grimm soient des apparitions sporadiques du motif dans sa forme pure et originale, et qu'ils marquent deux étapes de son passage de l'orient à l'occident. Andersen l'aura entendu raconter, peut-être, par un membre de quelque famille allemande immigrée au Danemark.

La princesse arabe sur la feuille de myrte et la princesse danoise sur le pois sont deux ramifications d'un même motif. Deux époques, deux civilisations, deux esprits se dessinent nettement dans la légende perse et dans le conte danois. Là, c'est la justice impitoyable des anciens Iraniens vue à travers les mœurs barbares d'une époque sévère et cruelle ; ici, une plaisanterie fine et douce, toute bourgeoise dans sa conception de la vie des hautes personnes de la société.

[1] Cette dernière observation a été faite par M. Carl S. Petersen, bibliothécaire en chef de la Bibliothèque Royale de Copenhague, pendant une discussion sur notre sujet.

An itinerary in Khotanese Saka.

By

H. W. Bailey, London.

(With 2 plates.)

Ch['ienfotung] 1. 0021 a is a roll of coarse brown paper in the Stein Collection at the India Office, in length 75 cm., in width 26 cm. Side a has 11 vertical lines of Chinese (16 cm.), followed by 36 lines of Khotanese Saka, containing a reference to Śrī Viśi̮ Dharma. Side b has the text here edited, an itinerary from the north through Gilgit and Chilās into Kaśmīr in the time of Abhimanyugupta (958–972 A.D.; genealogy in Stein, Rājataraṅgiṇī I, p. 144). Complete translation is not yet possible.

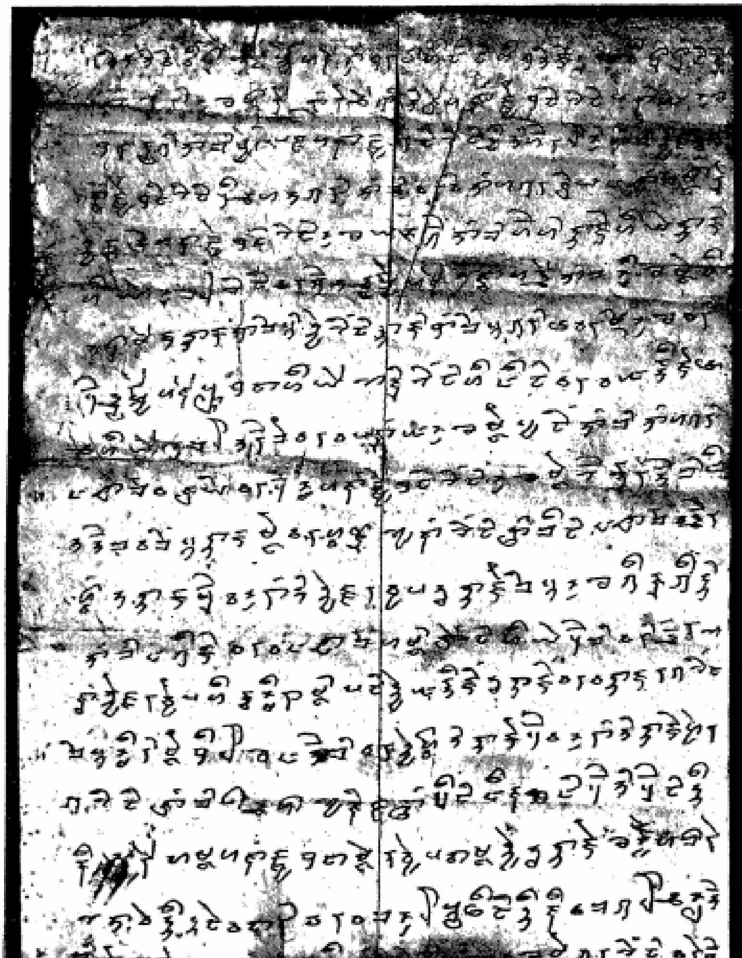
In the matter of orthography the later Saka is careless of final vowels, even the final syllable (consonant and vowel) may be absent (*tcahaura* appears as *tcaura*, *tcau*; *pātcä* as *pā*). The anusvāra is often absent. Final *-na*, *-nu*, *-nä* may be replaced by anusvāra (*rrūṇä*, *rrūṃ*), which may then be omitted (*rru*). Confusion between *āṃ* (*ā* if anusvāra is omitted), *au*, *ū*, *u* and even *ai* is frequent, being originally perhaps to some extent graphic; also *ai*, *e*, *eṃ*, *i*, *iṃ* interchange (*viṃsiṃ* is in older Saka *vausai*, Skt. *mūrcchā*), more rarely ī and *i*.

In transcription I use ʼ over a vowel (*ė*, *i̇*, *ī̇*, *aí*, *ȯ*, *aú*) to show that it is made on the akṣara *a*.

Indexes of Saka words are given in Konow, Saka Studies 1932, Konow, Zwölf Blätter einer Handschrift des Suvarṇabhāsa in Khotan-Sakisch 1935, and Bailey, BSOS VIII. 17 ff., 1935.

Prof. Konow has kindly read this paper in manuscript and has offered certain interpretations which are indicated below.

Plate I.



5

10

15

An itinerary in Khotanese Saka, 1–19.

1 ‖ vijanivi vī āṃ haṣṭimye haḍai kāṃśarapi hīsīdi

From Vijanivi on the eighth day they reach Kāṃśarapi.

Neither place identified. *āṃ*, below 6 *aúna*, 8 *aú* "from" (participle *āna-*), cf. *garą beṃdä āna vāṣṭä vahaiysana utca* "water which descends from the mountain," Skt. *nairjhara* Ch. ii. 002, 20 r 1; *haysgvā ąnai vā ysu nerąme*, Tib. *sna-las rnag hdzag-pa* "from the nose issues pus" ibid. 155 r 5; *skarhveri myāṃ māśtai ąna aúdä cvātaji myāṃ māśti bure* "from the middle of the month Skarhvāra to the middle of the month Cvātaja," ibid. 3 v 3.

hīśaniji katha vī āṃ āṃdi kau**2***jvāṃ buri katha ṣṭāṃrai tcāṃri caigāṃni

From the Iron City up to Kaujvāna stand four cities, of the Chinese.

hīśaniji adj. fem. "of iron" (masc. *hīśąnai*, to *hīśaṃ* "iron" < **aśu̯anya*, cf. Sogd. *'spn'yn'k* **aspanēnak* < **aśu̯ana-*, Oss. *äfsün*, &c.). *kaujvāṃ* (possibly *kaudvāṃ*, but the *dvāṃ* of l. 19 is different) may be either *kaujvāna-* or gen. pl. of *kaujva-*. *caigąni* gen. pl. (so elsewhere four forms of the gen. pl. may appear in the one text: *-ānä*, *-āni*, *-āṃ*, *-ā*); E 16[9] *ciṃgga*; Ch. 1. 0021 b, a 44–45 *caiga rāṃdāni rrādi* "of the Chinese emperor."

drrai haḍāṃjsye śadi bidi paḍāṃysa katha **3** śaradūgi nāṃmi

Three days' journey, on land, is the first city called Śaradūgi.

haḍāṃjsya adj. to *haḍai*, similarly *panūḍāṃjsī* "quotidian," see Saka Studies p. 61. *Śaradūgi*, possibly *Śarakūgi* or *Śarajūgi*.

ttye jsi pajsa haḍāṃjsye śadi bidi tcīni hauralaki nāṃmi

Thence five days on land to (the city) called Tcīni-hauralaki.

tcīni unknown. *hauralaki* could mean "gift": *-laka* suffix to adj. *śikalaka* "good," and to noun *puralakä* "son" Jātakastava (Ch. 00274) 8 r 4.

ttye jsa dva ha 4 ḍvāṃjsye śadi bidi īcahanagari nāṃmi varavi nāṃha gara drriya sakhāṃrma ṣṭāṃre

Thence two days on land is a city called Īcahanagari. There is a lofty mountain; and three saṅghārāmas.

City unidentified. *sakhąrma*, older Saka *saṃkhārama*, Skt. *saṅghārāma*. *nāṃha*, below 9, cf. *nauha* point (Tib. *rtse*).

5 ttye jsa drri haḍāṃjsye śadi bidi katha yabhagau nāṃmi hauhi ttāji hīye ttāji 6 hīye kamala bidi

Thence three days on land the city called Yabhagau at the head of the . . . (hauhi) river.

Since *ya* " was " (older Saka *vātä*, *vyä*) occurs elsewhere, the city's name might be Bhagau, but *ya* does not occur in parallel clauses here. The ending is ambiguous: *-au* may have replaced *-āṃ*. *hauhi* adj. An unexplained *hāṃha bāḍa* occurs Ch. 1. 0021 b, b 63. *ttāji hīye* dittography.

vara aúna tcūrmye haḍai ka*jvāhartcai nāma kītha ṣṭe dī 7 na āṣaija ttāja śā misti ttye biṃdi ttāji śāṃ miṃsta gari u vara ṣi katha

From there the fourth day is a city called Kajvāhartcai. Below is a large blue river. Above the river is a great mountain and there is this city.

Possibly *Kadvāhartcai* with *dvā*. Prof. F. W. Thomas suggested Tib. *rtse* for *rtcai*. *kajvā* (*kadvā*) may be gen. pl. If it is the " Blue River," G. Morgenstierne suggests a comparison with Aškoman comparing Burušaski *ṣı′qʌm* " blue." (*kītha* is either scribal mistake for *katha*, or the loc. sg. is inaccurately used for nom. sg. Or " *at the town called Hartcai of the Kadvas is there below a blue river, a great one* " [Konow].)

vari 8 aú tcūrmyai haḍai prrū śa vā hīyai bāḍi biṃdi hīsīdi varava ysarnīje ū 9 ca hīyai kamala naraume varava paḍāṃysa katha ṣṭe syadiṃ nāṃmi nāṃha gari 10 sakhārma va drrayi

From there the fourth day they come near the bāḍa *of . . . There the source of the Golden Water arises. There is the first city called Syadiṃ; a lofty mountain and three saṅghārāmas.*

prrū śa vā is obscure, possibly a personal (king's?) name or a gen. pl. "*They arrive in the province of the Prrūśavas*" (Konow), referring to the Burušo. *bāḍi*, below 13 *bāḍvā* loc. pl., the common word *bāḍa-* < **varta-* "time" ("*rolling*" *time*, cf. Mid. Parth. *žamān* "time" to *gam-* "going") does not seem to suit here. A conjecture *bāḍa-* < **varta-* "fortress," to *var-* "enclose" is possible, if derivatives of *var-* are compared (Av. *pairivāra*, *fravāra*, &c.). In Ch. 1. 0021 a, a 31 we have *māje ysarne bāḍi vīri* "in our golden *bāḍi*." "Province" (Konow).

vara aú kṣa haḍāṃjsye śadi biṃdi katha ṣṭe baubūera naumi sī**11**na nauma va mista ttāja ṣṭe vara hvaṇḍa byaḍāṃ biṃdi ttrāṃmīdi sakhārma va tcaura **12** hvāṃna ttāja aú va karāṃni

From there six days on land is the city called Baubuera. There is a great river called Sīna. Men cross there on byaḍas. *There are four saṅghārāmas; a quarter is by the . . . river.*

Baubūera (*Baubeūra*?) possibly Bubur above Gilgit (F. W. Thomas), and for *Sīna* Prof. Konow compares Burušaski *sinda* "river." *byaḍa-*, below 16 *byaḍi*, "bridge"? < **vitṛti*, *vi-tar* "to cross," cf. Mid. Pers. *vitarak*, *vitār*, NPers. *guδar*, *guδār* "passage-way," or "inflated skin" **vi-dṛti-*, a more usual way of crossing (Konow). *hvąna*, below 15, might be **hu-pāθana* beside *hvāha-* < **hupātha*. *karāna-*, below 15 *karąni*, 23 *karąna*, 32 *karąnāṃ*, *karāṃ* "side, quarter (?)," cf. Av. *karana*, Mid. Parth. *karān* (Wald.-Lentz, Jesus, p. 113, III r 3 a *u-m čašm padrāzāδ ō hō karān pāδgōs*), or a derivative of *kara-* "surrounding parts."

ttye jsa ravya pa nva ttāje mista katha gīḍagītti **13** nāṃmi sagīji varava sakhārma haṣṭi rrāṃdi hīye aúmi vari tcaurvā bā**14**ḍvā

Thence southward along the river is the great city called Gīḍagītti. There are eight stone saṅghārāmas. The king's abode is there in four bāḍas.

Gīḍagītti is Gilgit (F. W. Thomas), Al-Bairūnī has *klkt* (*gilgit*), India 101 l. 21. *sagīji* adj. to *saṃgga* "stone," below 28, 33 *sagīja*. *aúmi*, elsewhere *ąmata* translating Skt. *vihāra*. *bāḍvā* see above 8. "*Residences belonging to the king are there in four provinces*" (Konow).

ttye jsa ravye pa hīdva kṣīrāṣṭi padi ttye ysarnījiṃ nva ttāji varava ttāja raga biṃda **15** mista kṣīri ṣṭe śīlathasa naumi vara ttye hvāni ttāji aú va karāṃni ttāji hye ra**16**ga bidi drrāṃmi pātca hā byaḍi jsa ttrāṃ*mīdi sīḍathasi aúni aúdi ttī**17**ḍī bhurai haṣṭa haḍāṃjsya śadā ṣṭe ravye pa vāṣṭa ttye nva ttāje tha*rkye hamāre **18** banāve ttītta devadāri varava makala mūñīdi ttīḍī va magala-cakrra nau**19**mi drre mū ñe ṣa̮ paḍāṃysa kaśmīrāṣṭi hīdvāṃga katha ṣṭe gara biṃdi

Thence southward is the way to the Indian country along the Golden River. There upon the river's bank is a great city called Śīlathasa. There by the . . . river is a quarter. On the river's bank are pomegranate trees. Afterwards they cross by a bridge. From Sīḍathasi to the Bridge is eight days' land journey. Southward along the river are found . . . (tharkye?), banāve-trees, likewise deodars. There monkeys live. The Bridge is called Maṅgala-cakra . . . That is the first Indian city towards Kaśmīr, on a mountain.

Ysarnīj̄ ttāji is here the Indus. *Śīlathasa, Sīḍathasi* is Chilās, Al-Bairūnī *šīltās*, India 101 l. 21. *kṣīra* "city," cf. *rājagṛha kṣīra āsta vye* "he was in the city of Rājagṛha" Ch. c. 001, 195, cf. Mid. Pers. *šahr*, *šahristān*. *drrąmi* "pomegranate," *drrąma* elsewhere translates Skt. *dāḍima*. *śadā*, cf. above 2. *ttīḍī* < **tṛtīka*- "passage-way," cf. Waγī *tūrt* "ford, passage" (and Skt. *tīrtha*). *aúdi . . . bhurai* cf. 1–2 *āṃdi . . . buri* and passim. [Prof. Konow proposes to read *ttīḍī bhūrai*

"the Barai Pass," see Stein, Innermost Asia, p. 3. It is perhaps possible that *aúdi* should stand alone in late Saka, but the usual phrase has *buri*]. It corresponds to the *qanṭarah* "Bridge" of Al-Bairūnī, India 101 l. 11 f. at the confluence of the rivers Kusnārī and Mahuwī (cf. Stein, Rājataraṅgiṇī II, p. 361). *tharkye* (reading uncertain) may be a tree name. *banāve*, elsewhere the form *banāte* translates Skt. *panasa* "jack-fruit tree." *drre mū ñe* uncertain ("three . . . "?). *hīdva*, *hīdvāṃga* < * *hinduvānaka* "Indian," so *hīdvāṃgye vīje* "Indian medicine" Ch. ii. 002, 01 v 3.

vare *aú **20** ravye pa mahuvi ttāja raga biṃdi ttīḍī āṃni ravye pa vāṣṭi hīdva kṣīrāṣṭi **21** dva haḍāṃjsya śadiṃ bidi baurīne mista gara ṣṭe sargūṇi nāṃmi **22** ttu śāṃ haḍā viheṣṭi hame ttye dī sathari paḍāṃysa aú ṣṭe markaṭa-grā **23** ma nāṃma varava karāṃna drrai-sse

Thence southward is the Mahuvi river, on its bank being the Bridge. Southward towards the Indian country, two days on land, is the great snowy mountain called Sargūṇi. Then there is a descent of one day. Below that is . . . (sathari), the first village called Markaṭa-grāma. There are three hundred quarters.

mahuvi ttāja is the *mhwy* of Al-Bairūnī, which represents Madhumatī, affluent of the Kiṣangaṅgā, and sometimes used for the Kiṣangaṅgā itself (Stein, Rājataraṅgiṇī II 361 and note 54). *Sargūṇi* unidentified. *baurīne* adj. to *baura*, *bora* "snow." *sa tha ri* unknown. *aú* "village," below 24 *āṃ*, older Saka *āvutā-*, gen. sg. *āvuī*, see Konow, NTS VII. 36 (1934).

ttye jsa ravye pa dva haḍājsye śadi biṃdi aú ṣṭe va **24** rṇa-valā nāṃmi ttye raṣṭi aú bahauysna ṣṭāṃre misti pa-sse

Thence southward, two days on land, is a village called Varṇa-valā. In a line from there are large markets, five hundred.

ttye raṣṭi, below 28. *bahauysna* pl., below 26, 27 *bihāṃysa* sing. "market" E 23[136] *bahoysani hvāhä u mästä* "a broad

and great market." It may be **vi-hauzana-* "place of moving about, of intercourse or traffic," to *khauys-* "to move," cf. the possible etymology of Mid. West. Iran. *vāčār* "market" as **vāičāra-* BSOS VII. 75; Andreas unconvincingly proposed *vahāy* "price" as the first syllable, Andreas-Henning, Mitteliran. Manichaica II 52. In Or. 11252 (1) 23 ⟨*muyi sa*⟩*lya hve ysaiyi bihāysi hime u jauysi* "a man is born in the tiger year, he becomes traveller(?) and warrior." [Elsewhere *sāṭīka* is used for "merchant," from Skt. *sārtha-* "caravan"].

ttye jsa ravye pa dva haḍāṃ **25** jsa śadi bidi mista āṃ ṣṭe manattapaurṇa nāṃmi vara bihāṃysa śāṃ mista pajsa ysāṃra va ka **26** pīlye ṣṭāṃ

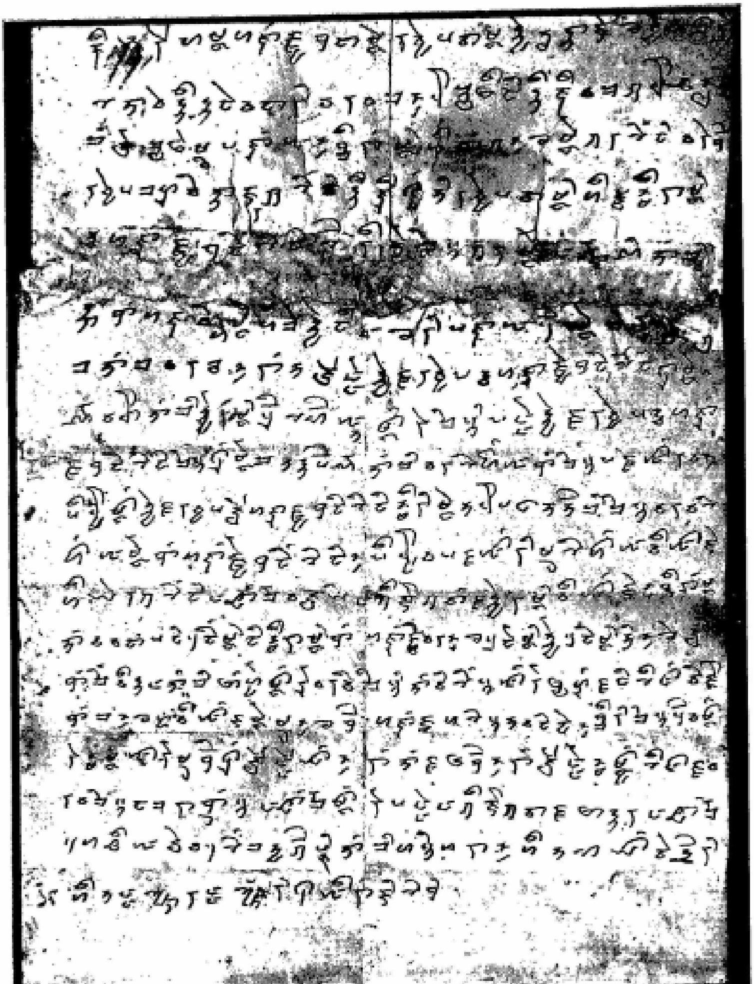
Thence southward, two days on land, is a great village called Manattapaurṇa. One large market is there; and five thousand kampīlya trees.

āṃ "village," above 22 *aū*. *kapīlye*, below 27 *kapīlya*, elsewhere *kaṃpīlai*, *kaṃpīlye* translate Skr. *kampīlya*.

ttye jsa ravya pa drrai haḍājsya śadi bidi kṣīri ṣṭe nalapaṭana naumi mista varava bi **27** hāṃysa ṣṭe śāṃ haḍāṃjsye śadiṃ bidi kapīlya va pajsa ysāṃri ṣa bihāṃysa vīysāje **28** hīye raga biṃdi sakhāṃrma va drrayi sagījā gavāṃ jsa

Thence southward, three days on land, is a city called Nalapaṭana. There is a large market. One day's journey on land are five thousand kampīlya trees. The market is by the side of a lake. There are three saṅghārāmas with . . . (gavāṃ) of stone.

gava, part of a saṅghārāma, is uncertain. Prof. Konow compares Skt. *gopura* "gateway" (?). Hüan Tsang refers to "towers." In other texts, quoted by Prof. Lüders, Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan, SBAW 1930, p. 21 and note 1, are mentioned *stūpa-śāla-sāmīci-paryyana-*; *stūpa-sāmīci-sīma-*; *saṃghārāma-stūpa-sāmīci-prahā-*



An itinerary in Khotanese Saka, 17—35.

ṇaśāla; *catuśśāla*. There is also *layana*. Does *gava* mean "hall"?

ttye raṣṭi vīysāṃje kaśmīrāṃṣṭa **29** nāṃvavadā padi adiṃṣṭidi kṣīrāṣṭi śāṃ haḍāṃjsyvi[1] vara katha adeṣṭi ttye adiṣṭini kathe drrayi **30** śāṃmiṃ vīttasa nāṃmi ñāṃ hye ṣṭāṃre varavi misti nāṃvi biṃsta ysāṃre ñūhūṃjsadi bīsāṃ vī jsā **31** śāṃ ma katha hya vīysāṃja ṣṭe ṣa katha śau haḍāṃjsa habista na va dirye

In a line from there are lakes into Kaśmīr. A way for boatmen into the dominant(?) city. At one day's journey there a city is placed. In the capital city are three mouths of the river Vīttasa. There are great boats, to the number of 20,000. In the west(?), of the houses(?) the . . . is the lake of the city. The city is continuous one day's journey, and there is no interval.

This paragraph still has difficulties. *nāṃvavadā* (*nau* and *panda*) gen. pl. (Konow). 30 *nāṃvi*, elsewhere *nauvi* "boat," as plural cf. *janavi kṣasa vara īdi* "there are sixteen districts." *adiṣṭ-* from Skt. *adhiṣṭhā-*; *adiṣṭidi* pres. ptc. [or miswritten for *-īndi* 3 pl.?]; *adeṣṭi* 3 sg. [or written for *adiṣṭye* = *adhiṣṭhita*?]; *adiṣṭini*, Skt. *adhiṣṭhāna-*, with short penult as in *saṃkhārama*, Skt. *saṅghārāma*. Al-Bairūnī calls Pravarapura (later Śrīnagara) اَدْشتان **addiśtān*, India 101 l. 14. Prof. Konow recognizes the river *Vitastā* in *Vīttasa*. *ñāṃ* "river," older Saka *nitā*. *ñūhūṃjsadi* "west," Ch. 00267 *ñūhūjsakye diśa jsa* "in the western region," Vajracchedikā 12 a 2 *nihujsūdä*, to *nihujsāmato*, Skt. *nirvāṇa*, ptc. *nihutä*. For the use, cf. *ravye pa* "in the south." *bīsāṃ vī jsā śāṃ ma* uncertain. *habista*, ptc. to *haṃbrīh-* "join" (Skt. *yuj-*), elsewhere frequently *haṃbirsta*, *haṃbista*, *haṃbica*. *dirye* "interval, break (?)," cf. *darrä* "section," to *dar-*, Mid. Pers. *darm* "hole." In Ch. 1. 0021 a,

[1] Miswritten for *haḍāṃjsye*.

a 29 *ttye darye jabvī vī janavi kṣasa vara īdi.* For the view of the unbroken series of villages forming part of the *kanthā* (city), cf. Al-Bairūnī *madīnat kaśmīr arbaʿat farāsiχ mabniyat* "the city of Kaśmīr is built for four farsakhs" (Text p. 101, 11 ff.), and *al-sālik ʿalà 'l-yasār yamtidd fī 'l-ʿimārāt ilà 'l-qaṣabat wa ʿalà 'l-yamīn ilà qirà muttaṣilat ʿalà junūb al-qaṣabat* (p. 101 f. last line; transl. p. 207 Sachau) "marching on the left of the river, you always pass through cultivated ground and reach the capital; marching on the right side, you pass through villages, one close to the other, south of the capital."

Here *muttaṣila* "joined" corresponds to *habista.*

kaśmīri mista aúva ṣṭāṃ **32** re kṣaṣṭa ysāre ṣa śau āṃ drrai-ssaiyāṃ karāṃnāṃ jsa u śau karāṃ drrai-sse kṣaṣṭyāṃ bīsā jsa va **33** rava mista damarāśāṃsta sakhāṃrma ṣṭāṃre pa-sse sagījā gavā jsa ñāttara sakhārma **34** ahakhīysa

Kaśmīr's large villages are sixty thousand. This one has three hundred quarters and one quarter has three hundred and sixty houses. Great saṅghārāmas are there, having stūpas, to the number of five hundred, with gavas *of stone. Smaller saṅghārāmas are numberless.*

Prof. Konow has called attention to the tradition of the many villages (Stein, Rājataraṅgiṇī II 438). Kṣemendra's Lokaprakāśa, in Weber, Indische Studien XVIII (1898), p. 375 gives the number *66,063*. *damarāśāṃsta* adj. to *damarāśa* E 15[11] (recognized in this passage by Prof. Konow) with the frequent suffix *-austa*, *-asta* here *-āṃsta*, cf. *ṣvīdausta bahya*, Skt. *kṣīravṛkṣa*. *ñāttara* "smaller," Kha. 1. 13, 134 r 3 *nyāttara kṣīrei rre* "king of an inferior country," E 13[53] *handara nyāttara ārre* "other lesser faults"; *ñaḍa* "small" Ch. ii. 002, 15 v 5.

rre va abiṃmanyagaupti nāṃmi hasti pharāka hīna bāyāṃve tcauri **35** hīna ssa byūra ssa byūri āysīrāji biśi

The king is called Abhimanyugupta. He commands an army with many elephants. There are four armies each with 1,000,000 men, all armed.

byūra "10,000" (**baivar-*, Av. *baēvar-*, Oss. *beurä*, Mid. Pers. *bēvar*). Possibly *ssa byūra ssa byūri* is due to dittography. *āysīrāji* adj. to *āysirūṇa*, instr. pl. *āysärūṇyau* (= Skt. *vibhūṣaṇa*), from *ā-zay-* "to equip"; 3 pl. pres. *āysänāre*, ptc. *āysätu* (= Skt. *samalaṅkṛta*); Av. *zaya-*, *zaēna-*, Mid. Pers. *zēn* "arms." *bāyą̄ve*, loose use of Conj. for Ind.

A Malay *sha'ir* in Old-Sumatran characters of 1380 A.D.

By

W. F. Stutterheim, Jogjakarta.

(With 4 plates.)

In 1915 Mr. J. J. de Vink, then staff-photographer of the Archæological Survey of the Dutch East-Indies and at that time searching parts of Acheh (Sumatra) for tombstones of Achehnese sultans, discovered a remarkable tombstone standing at one end of a Mohammedan grave in the village Minyè Tujōh.[1] This stone, shaped more or less like an Old-Javanese stone charter, bore an inscription, not in Arabic characters—as was always the case with the other tombstones Mr. de Vink saw—but in characters which were taken by him for Hindu. (Plates V and VI.)

The inscription did not fail to draw the attention of the archæologists. Dr. F. D. K. Bosch, director of the Archæological Survey, published a short note on it in the Quarterly Report of 1915, giving his opinion on the characters together with that of Mr. Moquette, well-known for his successful attempts in deciphering several Arabic inscriptions from Acheh.[2] Both agreed that the letters were not Arabic, and Dr. Bosch remarked that they must be a degenerated kind of Old-Javanese script as could be gathered from a few he could easily decipher.

As far as I know no further attempt was made to decipher the inscription, which kept its secret for another twenty years. Thus it might pass into oblivion, which certainly would be regrettable. Therefore I wish to give in the following lines the results of my

---

[1] Kwartaalverslagen van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië, 1915, 3rd Quarterly, p. 127.

[2] Ibidem, p. 129.

effort on this subject, hoping that this might lead to a final decipherment of the characters and reading of its contents.

Before doing so I wish to thank Prof. R. A. Dr. Hoesein Djajadiningrat for the most valuable help he gave me and the important suggestions he made. Without his help I would not have been able to bring the reading to a point at which publication is justified. Still there remain some places the reading of which is all but certain, but, the main part of the inscription having been read, I fear that the "mieux" might prove to be the enemy of the "bien."

As already said before, the inscription was found on a tombstone of a shape similar to that of most of the Old-Javanese charters. The stone, flattened at both sides, is about forty centimeters high and curved at the top in the shape of an accolade. On each side (front and back) the letters are made by cutting away the background so that they appear raised.[1] A border of about two centimeters in width is left running all around the inscription, whilst three horizontal bars of about the same width divide each inscribed side of the stone into four equal parts. If I am not mistaken, the sculptor has numbered both sides but not by using real numerals. In the "point" of the accolade of both sides we see a letter or part of a letter. On the first side it is the sign for the sound *i* (in the word *hijrat*) and on the opposite side that for the syllable *gu* (in the word *gutra*). Now the Old-Javanese sign for 1 (one) is very similar to that for the sound *i*, differing from it only by the fact that it is open at the base—which is exactly the case in our inscription. And that the sign for 2 (two) in Old-Javanese script is identical with that

[1] This method of writing is rather rare in Old-Javanese inscriptions, which are mostly engraved in the stone. Still, there exists a special kind of inscriptions in Java which are made in the same way as the Achehnese one, but they show a square and highly stylized type of letters, whilst the contents is mostly a very short statement or mere date. During the first centuries of the East-Javanese kingdoms (eleventh—thirteenth cent.), however, one may find in Bali and Java some larger inscriptions of the same kind. That this method was followed in our case must have had its cause in the fact that all Achehnese inscriptions in Arabic characters are made in this manner.

for the syllable *gu* is known to everyone who is not a stranger in Old-Javanese palaeography. Thus the sculptor treated his subject in a way we might expect for that time (the flourishing period of Majapahit) and which must have been in accordance with the ambiguities of Old-Javanese *kāvya*. For, to certain parts of his text he gave the double rôle of belonging to the contents as well as of pointing out the number of the side of the inscription.

Quite in harmony with this remarkable ingenuity is another interesting feature of the inscription. To those who know the Arabic characters by sight only the whole inscription might appear to be written in a somewhat strange kind of Arabic. Still Arabists know better. But closer examination shows that there are some parts which undoubtedly recall to mind some words often used in Arabic inscriptions, like *allāh*, *bismillāh*, &c. These parts one may find in the lines A 1, A 3, B 3 a.o. Also the ornaments attached to the top of several letters remind us of some ornamental strokes of the Arabic script. It seems to me that these remarkable features can be understood only as an attempt of the sculptor to give a special Arabic note to the whole inscription, quite in accordance with the fact that the contents deals with a Mohammedan person and that some Arabic expressions occur in it.

This brings us to the question to what kind the used alphabet belonged. Must we regard it with Bosch as a degenerated kind of Old-Javanese script? Or, what would render it far more important, was it a local script other traces of which did not reach us because the Achehnese of that time preferred to use Arabic characters on their tombstones? And must we assume that this script had once been the native one before it was generally replaced by the Persian-Arabic alphabet of modern Malay? Is it the only relic of pre-Mohammedan times in North-Sumatra?

Before answering these questions I wish to deal shortly with the date of the inscription.

The tombstone on which our inscription was found was not the only one at the grave, as might be easily understood. There

was a second one of quite the same shape and size, but bearing an inscription in Arabic characters. (Plates III and IV.) Now some doubt arose amongst scholars whether both stones originally belonged to one and the same grave. Mr. Moquette, who partly deciphered the Arabic inscription, gave the following particulars in the above mentioned note of Dr. Bosch:

"As Mr. de Vink states, this stone" (with the Arabic inscription) "is found together with the Old-Javanese(?) inscription in the Mukim Ara Keumudi. I do not know whether this district once belonged to the small kingdom of Pasè. Being situated, however, between the Pasè river and the Jambu Aer river this seems possible. According to the Arabic inscription the grave is that of a queen (or princess). The names are not yet deciphered, but the date of her death is Friday 14th of Dulhijah 791 A.H., which corresponds to Saturday 4th of December 1389 A.D." . . . "Although both stones are similar in shape, this does not prove that they belong together."

As one sees, Mr. Moquette, not knowing the date of the so-called Old-Javanese inscription, doubted whether both stones belonged to the same grave.[1] The date, however, shows a remarkable correspondence with that of the Arabic inscription, as I read the former to be: Friday 14th of Dzū 'l-hijjah of the year 781 A.H. There is only a difference in the tens of the year. I do not know whether the 14th of Dzū 'l-hijjah of both years 791 and 781 was a Friday, but it would be a rather strange coincidence if on both these dates a Mohammedan queen had died in Acheh![2] Therefore I am inclined to think that either the sculptor of the Arabic inscription or that of the other stone made a mistake. Anyhow, our inscription can be dated in 1380 A.D., the time of king Ayam Vuruk of Majapahit and the flourishing period of that kingdom. But, though several in-

[1] Mr. de Vink recently declared to remember that both stones belonged to one grave and did not give the impression of having been placed together in later time or by accident.

[2] Dr. Djajadiningrat was so kind to inform me that according to the tables of Wüstenfeld the fourteenth of Dzū 'l-hijjah 791 was a Friday, the fourteenth of Dzū 'l-hijjah of 781, however, a Thursday.

scriptions of that time have been found in Java, none of them seems to have a definite relation to the Achehnese script; the resemblance of the latter to all of them is no more than the natural affinity of alphabets having a common origin—in this case the Old-Javanese alphabet of about 1000 A.D. On the other hand, there is a much stronger affinity to be noticed between the alphabet of our inscription and that of the inscriptions of the Sumatran king Ādityavarman of Malayu, than between the first one and any contemporary charters of Java.[1] This already proves that we cannot speak of a degenerated kind of Old-Javanese alphabet (meaning any misunderstood and ill-treated outlandish representative of the alphabet of Ayam Vuruk's time), but that we have to see in the alphabet of our inscription a fortunately well-preserved copy of an Old-Sumatran alphabet, which originated from the first contact between Malayu and Java, but developed quite independently into an alphabet of purely Sumatran use and character. This conclusion might be of some importance, quite apart from the fact that it shows that before the adaptation of the Persian-Arabic alphabet an alphabet of Hindu origin must have been used, probably all over Sumatra. For, considering the possibility that the use of the same alphabet in two countries points to an affinity also in other cultural features, we might assume that the influence of the strongly Javanized kingdom of Malayu must have reached the most northern parts of Sumatra. And this conclusion is the more interesting as our knowledge of that part before its Islamization is next to nothing. Having thus shown in the foregoing lines that we have to speak of an inscription in Old-Sumatran characters from Acheh, I shall proceed to deal with the separate characters.

The sign for *a* does not differ greatly from that of the usual, except that its cross-bar is missing. This feature might be found

---

[1] For comparison with the inscriptions of Ādityavarman see H. Kern, Verspreide Geschriften, vol. VI, facsimile on p. 254, 258, 269; vol. VII, facsimile on p. 167, 218. The dates lie between 1347 and 1370 A.D. (see T. B. G. LXXIV 1934, 472).

also in the inscriptions of Rambahan,[1] Kubur raja and Suroaso, all of king Ādityavarman of Malayu. In Javanese script of the corresponding time this bar is seldom missing.

The sign for *i* shows the usual type, which is also known from Java.

The *ka*, however, is remarkable enough for its tail, consisting of an upstroke originating at the base of the last leg. This upstroke is also found in the inscription of Rambahan; the *ka* of Suroaso has a small hook at the top of the last leg and thus shows affinity with the later forms of the Majapahit *ka*.

The same remark can be made in regard to the *ga*, the upstroke of which does not differ from that of the *ka*.

The *ca* is very similar to the *bha*, being open at the base, but still differs from that sign by the presence of a horizontal stroke at the top, pointing to the right. In the inscriptions of Ādityavarman, however, the *ca* is closed below and looks much like the *va*.

The *ja* shows a rather rounded shape in comparison with the common type of that letter in Old-Javanese as well as in Malayu alphabets. Besides the central bar became a mere point within the letter.

The *ta* is represented in different types. All of them, however, have a tail in the shape of an upstroke like that of the *ga*, but not originating at the very base of the second leg, but from the point where the curve goes down. Sometimes the letter has a loop at the beginning, sometimes this loop becomes a mere point, sometimes nothing remains of it at all. It must be noted that the mentioned upstroke also occurs in the inscriptions of Rambahan and Pagar ruyung. In that of Suroaso the upstroke has the shape of a little hook at the right upper corner not unlike that of many Old-Javanese inscriptions.

The *da* shows a peculiar shape, having an eye at the upper corner, sometimes with, sometimes without the regular horizontal bar. This eye corresponds to the little hook at the same spot in the inscription of Kubur raja.

[1] The inscription of Rambahan is also called that of Padang caṇḍi. Under this name it appears in Kern, V. G., vol. VII, 163 ff.

Still stranger is the *na*, which sometimes consists of three eyes, sometimes of two, only with two little hooks attached at their right sides, thus showing the remains of the upper and lower horizontal bars of that sign. One of these eyes corresponds to the loop we find already in the oldest inscriptions of the Archipelago and which, after having disappeared during the eighth and ninth centuries, comes up again in the so-called East-Javanese period. It is the eye at the left side of the base. The upper one developed from the left end of the upper bar which this letter shows in the inscription of Kubur raja. The third one, however, must have been invented by the sculptor—it seems to have no prototype angwhere. It is the eye at the right side of the base.

The *pa* shows no peculiarities safe, in some cases, a hook at the head of the first bar. This we find also in the inscription of Kubur raja.

The *ba* is open at the base and thus greatly differs from the usual *ba* in Old-Javanese charters. I could not find any well preserved *ba* in the inscriptions of Ādityavarman. This is not surprising, since these inscriptions are all written in Sanskrit. As one knows, the *ba* is comparatively rare in the Sanskrit-inscriptions of the Archipelago.

The *bha* was already mentioned before; it has the usual shape.

The *ma* again is remarkable and might be taken as a typical feature of later Sumatran inscriptions. This letter consists in all inscriptions of Ādityavarman as well as in our of two eyes in the position of a colon and a vertical bar to the right. In our inscription the two eyes are connected, but in those of Ādityavarman they are not. In both cases however the vertical bar is connected with the lower eye.

The *ya* shows no peculiarities; in some cases this letter provided the sculptor with some welcome means of giving to the whole inscription a quasi Arabic aspect. Therefore he prolongated the vertical bars of the letter giving it a faint resemblance to the word *allāh* or *'ilāhu*.

The *ra* is rather long. This too might have been a means of increasing the Arabic character of the inscription.

The *la* is of the usual shape.

The *wa*, however, is in some cases open at the top and has the ends turned outwards. This particular feature, which is not found in Old-Javanese inscriptions, occurs also in those of Āditya-varman. Particularly it occurs in the inscription of Kubur raja, where the left one of both turned-out ends has become a loop— just as in some places of our inscription. The similarity is most striking. It must be noted that besides this shape also the closed round form occurs.

The *ṣa* is like the usual, but the *śa* shows the same upstroke as the *ga*, originating at the base of the right leg. This is also found in the inscription of Rambahan.

The *sa* is either of the usual shape or has the same little eye at the top of the left leg which we find in the inscription of Suroaso.

The *ha* shows in many cases at the right side the upstroke of the *śa* and the *ga*; sometimes it has an eye at the head of the first leg. As a general remark we may say that many letters occur in rather different shapes. There is no strongly expressed unity of style in the letters. As to the other signs no special remarks can be made, except that on the whole also these are treated in the same quasi Arabic manner as the others. This is especially the case with the sign for *ā*. Ligatures are sometimes treated in a rather free way through placement of the elements next to each other instead of one underneath the other. This made the decipherment in some cases rather difficult.

Finally it must be observed that the sculptor changed the proper shape of his letters not only owing to his desire to lend an Arabic aspect to the whole, but also for other reasons, such as lack of space. This too made it in some cases almost impossible to make out what he meant.

Reviewing the special features of the script used in our inscription we find a strong affinity with the inscriptions of Āditya-

varman, especially in the letters *ka*, *ga*, *ta*, *da*, *na*, *ba*, *ma*, *va*, *śa* and *ha*, all of which differ more or less from the usual types in the contemporary Old-Javanese inscriptions. Therefore it is clear that the alphabet of Ādityavarman must once have been in use both in Minangkabau and Acheh, probably even all over Sumatra.

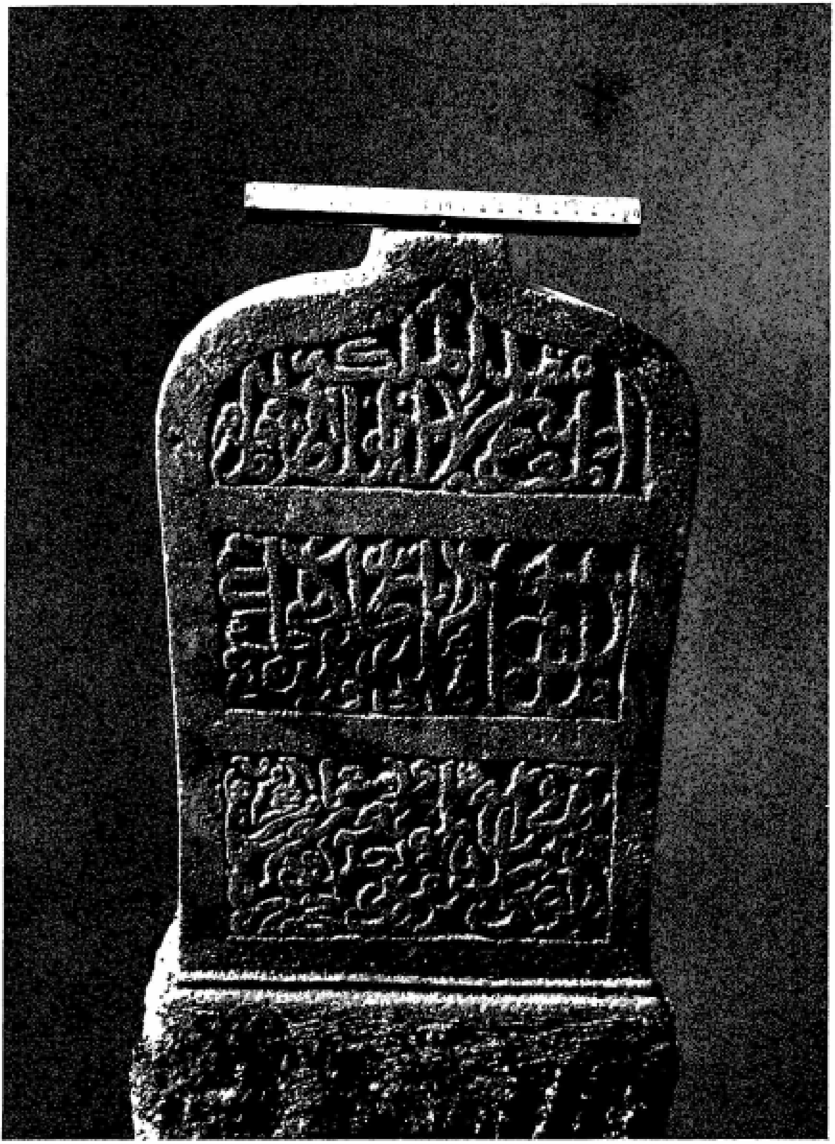
After having dealt with the alphabet at some length we now proceed to the contents.

As will appear from the transliteration, to be given below, a full translation of the whole is not yet quite possible. Still, there can be little doubt that the inscription records the death of a *rājā imān*, a Queen of the Faith (A 4), on Friday (*śukravāra*, A 3) the fourteenth of Dzū 'l-hijjah (*hajji*, A 3) of the year 781 after the *hijrah* of the Prophet Muḥammad. Her name is not clear, but might be read Varda Rahmatallāh (A 4). She belonged to the (royal) House Bharubhasa(?), which reigned over Kadah and Pase (B 1). It is very interesting to see both countries being mentioned together already at that time, as one knows that in later times both kingdoms were still connected by bonds of trade, being situated each on the opposite side of the Straits. May-be this connexion is all that remained of the old united kingdom of Śrīvijaya and Kaḍāra, Sumatra and Malaya.

The second line of B is not quite clear to me, but in the third and fourth lines of that side the inscription begs the Lord of the Universe (*tuhan samuhā*) to bring her soul to heaven. The last words of the fourth line are again not quite clear. Perhaps they pertain to the Queen and call her *tuhan tatuhā* (the last word of this expression is still used in Acheh to indicate the founder of a new settlement) or *tuhanta tuhā*, "our eldest (first) Lord."

Before trying to realize the significance of these data we have to examine the historical data of the other inscription, written in Arabic with Arabic letters on side A of the second tombstone. Dr. Djajadiningrat was so kind to give me his translation of this part, which I am glad to offer here to the reader.

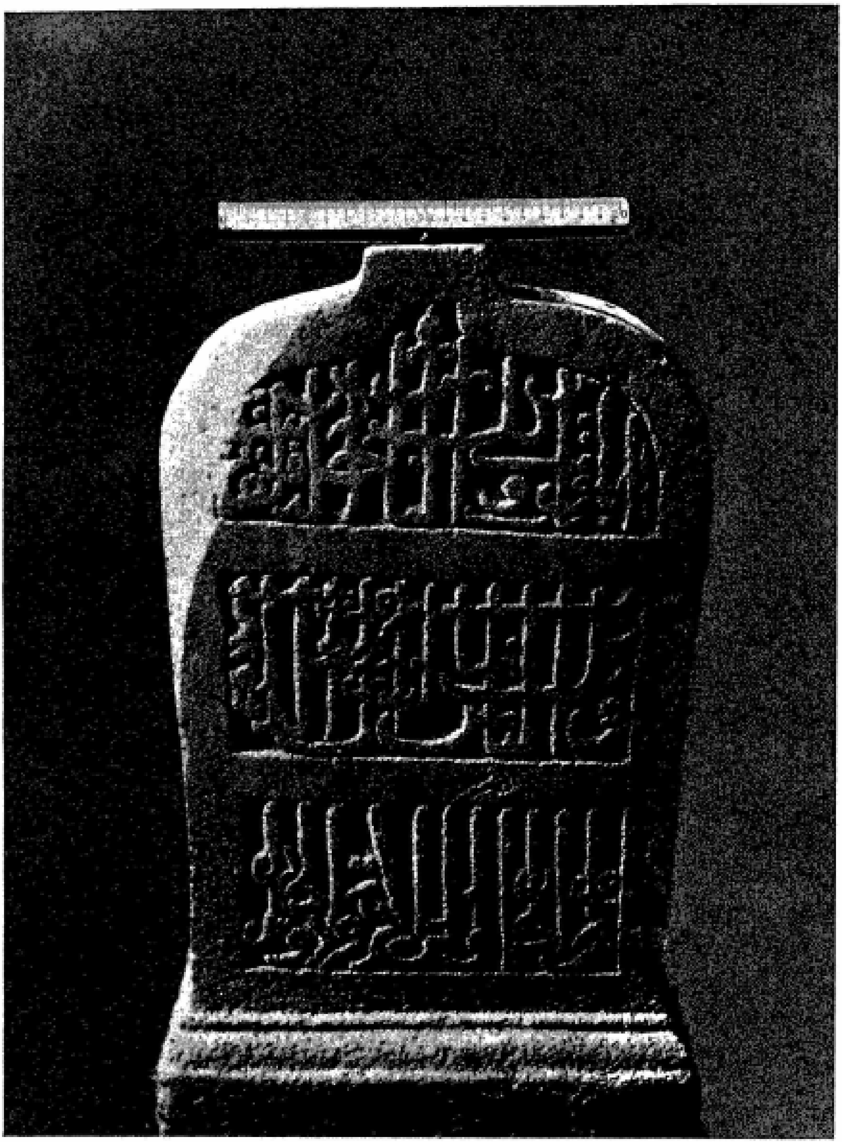
"Text: The sublime Queen Alalah(?), daughter of the late Sultan Malik aẓ-Ẓāhir, the Khān(?) of the previous times(?), the son



Arabic inscription at Minyè Tujöh (Acheh), obverse.

Photo Arch. Survey D. E. I. — A 1348.

Plate IV.



Arabic inscription at Minyè Tujōh (Acheh), reverse.
Photo Arch. Survey D.E.I. — A 1844.

of his father the Khān of Khāns(?)—may Allāh cover him with His satisfaction—on the fourteenth, on Friday, of Dzū 'l-hijjah, 791 of the Hijrah of the chosen One.[1]"

Unfortunately Dr. Djajadiningrat could not read the name with certainty. Thus the final proof that both stones belong together is still missing. Therefore we must merely accept the possibility that the *rājā imān* Varda Rahmatallāh of our inscription was the daughter of Sultan Malik aẓ-Ẓāhir, of whom we know that he was Sultan of Samudra-Pase. What we do not know, however, is precisely when he lived, because most of the Sultans of that country were named Malik aẓ-Ẓāhir. Under these circumstances it is advisable not to build any theory upon our historical material, particularly because it is not yet proved that both stones really belonged together. Remains the possibility that the reigning House of Pase belonged to a dynasty which had rights over Pase as well as Kĕdah.[2] The name of that House, as I read it (Bharubha or Bharubhasa), might be of some importance in connexion with the still unknown origin of the reigning houses of North-Sumatra. Some traditions mention a stranger from the West (i.e. Gujarāt) as the founder of the dynasty. This, together with the fact that Islām reached Sumatra from Gujarāt, makes it necessary to investigate the sources of the history of that country. If the reading Bharubhasa is correct, there is a small chance that this might prove to be a corrupt form of the name of Broach in Gujarāt, which was written by the Greeks Barygaza and by the Hindus Bharukaccha. In some languages of the Archipelago *bha* and *ga* interchange. Further investigation, however, I must leave to philologists and to those who have access to the libraries abroad.

---

[1] Dr. Djajadiningrat's transliteration runs as follows: *main al-malikah al-mu'aẓẓamah alalah (al-ālah?) bint as-sulṭān al-marḥūm* (1) *malik aẓ-ẓāhir khān*(?) *al-athār* (?) *ibn wālidihi khān* (?) *al-khānāt* (?) *taghammadahu 'l-lāhu* (2) *bi 'r-ridhwān fī 'r-rābi' 'ashar yaum al-jum'ah min dzī 'l-hijjah aḥad wa tis'ina wa sab'a mi'ah min al-hijrah al-muçtafawiy*(*yah*). See plate III.

[2] It is interesting to see that the oldest record of Islamic influence in the Malay Peninsula probably dates from the same period (1386 A.D.).

Yet, there is another point in our inscription which might prove to be of importance. I mean its language and the form in which this language is cast. As will be observed, the text consists of two times four lines, five of which are of equal length (eleven syllables). The remaining lines A 4, B 1 and B 2 count 10, 13 and 9 syllables, respectively, but it should be noted at the same time that these lines are not yet read with certainty. Besides, all eight lines rhyme with each other.

Now it is known that stanzas of four rhyming lines are characteristic of some Malay poetry, especially of the so-called *sha'ir*. Accepting the possibility that a better reading of the above mentioned uncertain lines will render the number of syllables equal for each of the eight lines, we may conclude that our inscription preserves the oldest known Malay *sha'ir*. For, that the language of this poem is Malay—although interlarded with Sanskrit and Arabic words and expressions—is clear from the first glance. The task of drawing the full consequences from these facts I must leave to philologists. At the same time they might be able, knowing the laws of Malay prosody, to give a more plausible reading of the uncertain parts.[1] Nevertheless it seems to me that this aspect of our inscription is not the least important one and makes up for the lack of historical data we can gather from it.

Transliteration.

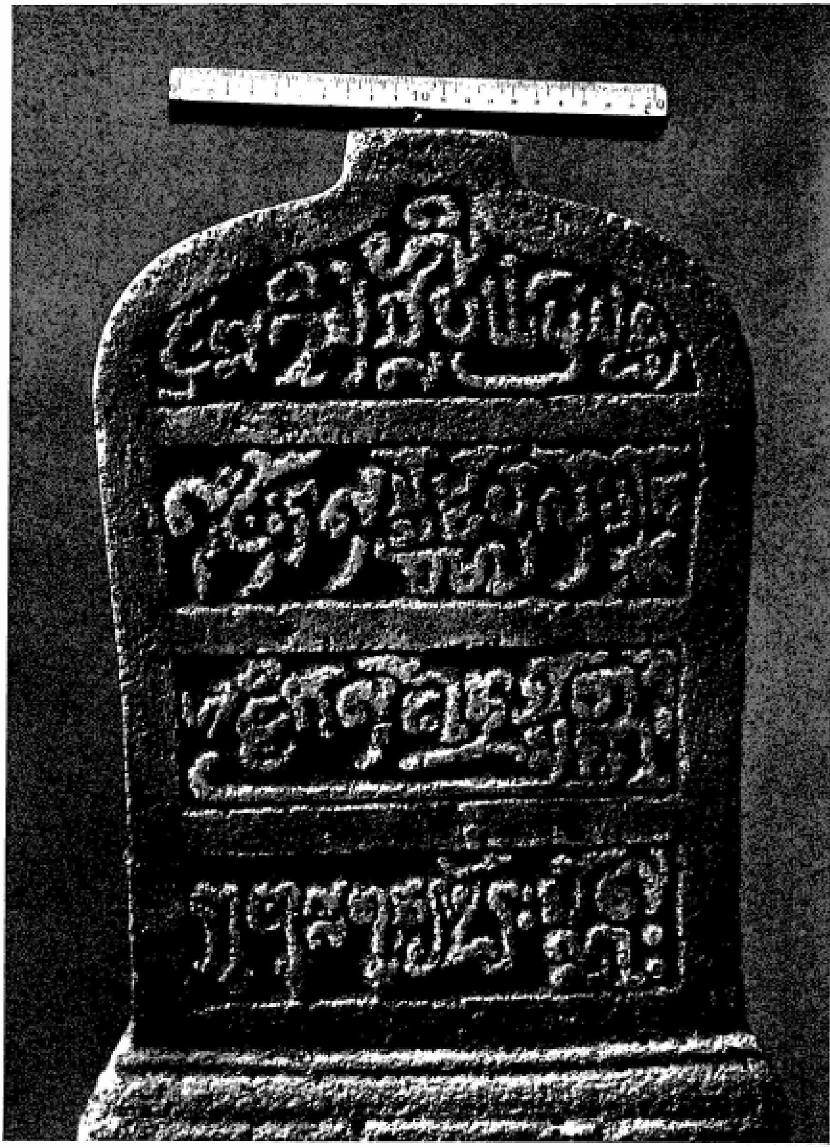
A 1. *hijrat nabi mungstapa*[2] *yang prasaddhā*[3]
2. *tujuḥ ratus aṣṭa puluḥ savarṣṣā* *[4]

[1] Among other things it would be important to hear whether the last syllable of B 1 was cut from the beginning of line 2 and transported to line 1 in order to make it rhyme.

[2] = Ar. *muçṭafā*.

[3] Read: *prasiddhā* (deceased). The first line can also be read: *hijrat nabi sungsta vayang prasandhā*, which, however, does not give much sense.

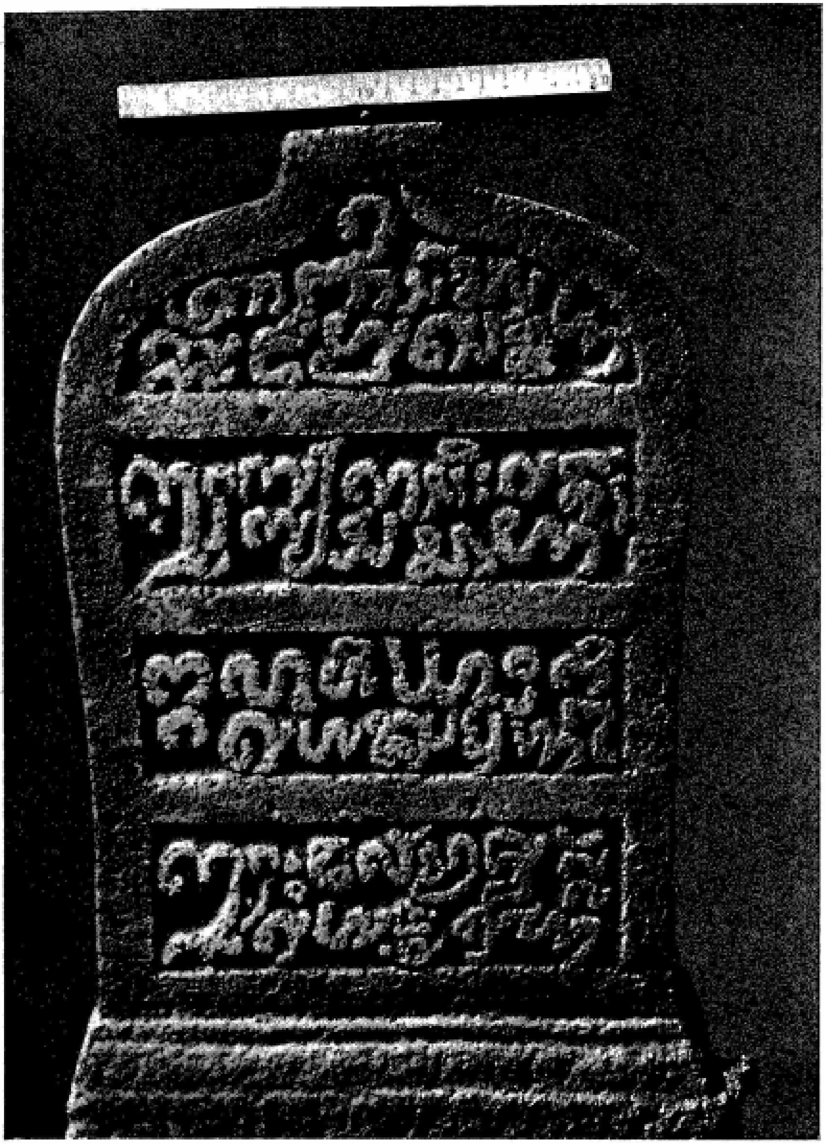
[4] The asterisk at the end of this line is also found in the inscription of Rambahan.



Old-Malay inscription at Minyë Tujōh (Acheh). Side A, lines 1–4.

Photo Arch. Survey D.E.I. — A 1345.

Plate VI.



Old-Malay inscription at Minyè Tujōh (Acheh). Side B, lines 1–4.

Photo Arch. Survey D. E. I. — A 1346.

A 3. *hajji catur dān dasa vāra sukra*[1]
4. *rājā imān*[2] *(varda)*[3] *raḥmatallāḥ*

B 1. *gutra bha(ru)bha sa(ng)*[4] *mpu hāk kadah pase*[5] *ma*
2. *tārukk tāsiḥ tanaḥ samuhā*[6]
3. *ilāhi yā rabbi tuhan samuhā*[7]
4. *tāruḥ dalam śvargga tuhan tatuhā*[8]

i.e. "[After the] *hijrah* of the Prophet—the chosen One—she who departed, seven hundred eighty and one year, [on] Dzū 'l-hijjah, the fourteenth, Friday, [was] the Queen of the Faith Varda(?) Rahmatallāh, [from] the House Bharubha(?), [which] has rights on Kadah and Pase, having sprouts . . . all the world. My God, O my Lord, Lord of the Universe, place [our] first Lord in heaven!"

---

[1] What the two small points in the *ka* of *sukra* mean I cannot guess.

[2] The *i* of *imān* is quite strange; in fact it consists of a *śa* over a *ta*. The word *rājāśtamān*, however, does not give much sense.

[3] The *va* of *varda* is uncertain. It should be like that of *śvargga* in line B 4. However, there is much difference between the various specimens of one letter in this inscription. A reading *yarda* seems also possible.

[4] Uncertain. Probably one should read *bharubhasa*. The word *yang* of A 1 makes the reading *sang* in B 1 improbable.

[5] I read *pase* instead of *rase*, which, however, is also possible. Or must we read *rasema*? I do not know what this name could indicate and assume that *ma* belongs to the next line.

[6] In this line there are several doubtful places. In the first place the point under the *ta* of *tārukk*. Secondly the rather strange *virāma* after the same word, which looks like a *ya* (*tāruk kyatāsiḥ*). Finally one could also read *tanuḥ* instead of *tanaḥ*. The reading of this line is very uncertain.

[7] Note the way the sculptor put the *na* of *tuhan* next to the *sa* of *samuhā*; the same thing happens in line B 1 (*mpu*).

[8] I do not know what the point under the *ha* of *tuhan* means.

Linguistic remarks on the verb in Newārī.

By

Hans Jörgensen, Copenhagen.

In studying the Newārī language we find at first sight a bewildering multitude of endings of the verb, partly identical in meaning, but varying in form. But gradually, getting a deeper understanding of the structure of the verb, we learn that each of the different endings having the same meaning are connected with different verbs, and that the same meaning, in the same verb, is always expressed through the same ending. In this way we can arrange the various endings in five conjugations or classes, differing in most, though not in all forms.

To make this clearer, I shall give the most usual forms of the verbs I "to see," II "to do," III "to become," IV "to seek," V "to cause to eat":

1: *khanaṃ*; *yātaṃ*; *julaṃ*; *mālaṃ*; *nakalaṃ*.
2: *khaṅo*, *khaṅa*, *khawo*; *yāwo*; *juwo*; *māliwo*(?); *nakiwo*.
3: *khani*(*wo*); *yāyu*, *yāyi*; *juyu*, *juyi*; *māli*(*wo*); *naki*(*wo*).
4: *khanĕ*; *yāya*; *juya*; *mālĕ*; *nakĕ*.
5: *khaṅ*; *yāk*; *juwo*; *māl*, *mālwo*; *nako*, *naku*.
6: *khaṅā*; *yāṅā*; *juyā*; *mālā*; *nakā*.
7: *khakwo*; *yākwo*; *jukwo*; *mālakwo*; *nakakwo*.
8: *khan*; *yāt*; *jul*; *māl*; *nakal*.
9: *khaṅaṃ*; *yāṅaṃ*; —; —; *nakaṃ*.
10: *kha*(*ṃ*)*sĕṃ*; *yāsĕṃ*; *jusĕṃ*; *mālasĕṃ*; *nakasĕṃ*.
11: *khale*; *yāle*; *jule*; — ? —; *nakale*.

A closer examination of this list makes it almost certain that the consonant before the ending *-aṃ* of the first form is the final

consonant of the base, as already supposed by St. Konow as regards *-n* and *-l*.[1] Likewise at least a deal of the endings seem formed through an amalgamation of this consonant with an original suffix, though obscured in various ways.

This view seems to be corroborated by a comparison with the cognate languages, a comparison, however, which with our present knowledge of the phonetic laws of these languages cannot be expected to yield absolutely unquestionable results. The following list gives some of the most striking cases of coincidence between Newārī verbal bases and those of other Himalayan languages, esp. Tibetan:

I: *wo-n* to go, Tib. *'oṅ-ba*, Burm. *waṅ*. — *kha-n* to see, Burm. *khrāñ* to look. — *ga-n* to hinder, Tib. *ḫgegs-pa*. — *ṅă-n* to be alike, Tib. *mñan-pa* like. — *jwo-n* to seize, Tib. *ḫdzin-pa*. — *ta-n* to be lost, Tib. *thim-pa*. — *two-n* to drink, Tib. *ḫthuṅ-ba*, Bāhing *tūṅo*. — *tha-n* to fill, Tib. *gtam-pa*. — *pho-n* to beg, Tib. *ḫphoṅs-ba* to be poor, Bāhing *punno* to beg. — *hla-n* to stretch out, Tib. *sloṅ-ba* to raise, Burm. *hlàm* to stretch out.

II: *khyā-t* to frighten, Tib. *skrag-pa* to be frightened. — *ṅā-t* to buy, Tib. *ño-ba*. — *hñyā-t* to move, Tib. *sñegs-pa* to hasten. — *ci-t* to tie, Tib. *ḫchiṅ-ba*, Burm. *càñ*. — *jyā-t* to work, Tib. *byed-pa* to do. — *ju-t* to go into, Tib. *ḫjug-pa*. — *pu-t* to burn, Burm. *phut* to roast. — *mvā-t* to live, Tib. *mod-pa* to be, to exist. — *yā-t* to do, Tib. *g'yog* work(?). — *hlā-t* to say, Tib. *zla-ba*. — *si-t* to die, Tib. *ši-ba*. — *syā-t* to kill, Tib. *gsod-pa*, Burm. *sat*.

III (*-l*[1]), IV (*-l*[2]): *khu-l*[1] to steal, Tib. *rku-ba*. — *khwo-l*[1] to weep, Tib. *sgrog-pa* to call(?). — *ṅā-l*[1] to bite, Tib. *dmyal-ba*. — *chu-l*[1] to pretend, Tib. *sgyur-ba* to transform. — *ja-l*[1] to graze, Tib. *za-ba* to eat. — *ju-l*[1] to become, Tib. *ḫgyur-ba*. — *tā-l*[1] to hear, Tib. *thos-pa*. — *thi-l*[1] to touch, Tib. *gtug-pa* to reach, to touch. — *bi-l*[1] to give, Tib. *ḫbul-ba*. — *bĕ-l*[1] to fly, Tib. *ḫbyer-ba* flight, Bāhing *byēro* to fly. — *bu-l*[2] to rub, Tib. *ḫphur-ba* to rub with the

---

[1] Ling. Surv. of India III, 1, p. 218. This volume is the main source of my knowledge of Tibetan dialects and Himalayan languages others than Newārī.

hand. — *si-l*[2] to wash, Tib. *sel-ba* to cleanse. — *sĕ-l* to know, Tib. *šes-pa.*

It will be seen from this list that, broadly speaking, Newārī *-n* corresponds to nasals in Tibetan, *-t* to mutes, and *-l* to liquids. A different origin of *-l*[1] and *-l*[2] is not to be found; on the whole, it seems doubtful, whether IV is old, as most of the comparatively small number of verbs belonging to this class show alternative forms belonging to III, and most of the endings are identical with those of V, which class certainly is not old, as will be shown below.

Now I shall venture a few remarks on the endings of the Newārī verb:

The ending *-aṃ* of 1, the finite verb, with *-a* and *-o* as alternative forms, may be compared to Tib. *-o.*

8, being an infinitive of purpose, seems to have no ending at all; but in a MS (N), where we find some forms from what may be supposed to be a more ancient dialect, a few times an ending *-nd* for the I. class is met with. This *d* may be the remnant of an old suffix (Tib. *te*?).

In 2, being an imperative, *ṅo,* found in the oldest MSS, must be considered the original ending of I; *wo* may have been formed by analogy from the other classes, or it may be < *ṅo,* cf. *ṅoya* > *woya* "mad." The suffix seems to be *-o,* found too in the defective imperatives *wāyo* "come" and *nuyo* "let us"; and it corresponds to the common imperative suffix *-o, -u,* e.g. Murmi *chā-u* "eat," *re-go* "stand," Sunwār *la-u* "go," *gi-o* "give," Māgarī *rākh-o* "bring."

3, being a future and aorist, has two endings *yi* and *yu* used indiscriminately, even in the same verb. After consonants *yi* becomes *i,* a form which may be found too after vowels, e.g. *da'iwo* "it will be" for *dayiwo. Yu* is met with only a few times after consonants, e.g. *ṅanyu* "it will wither," *conayu* "he will sit," *saṃnayu* "he will be," but these forms, perhaps with the exception of *ṅanyu,* make the impression of being new formations. As *i* and *u* are never interchangeable in Newārī, we are almost forced to the conclusion that we here have two different suffixes. Now we find that

in Kāgate *yin* = Tib. *yin-pa* "to be" is used for forming a present, and in Baltī a definite present is formed by *yot* = Tib. *yod-pa* "to be"; in Tibetan *'oṅ-ba* or *yoṅ-ba* "to come" may be used for forming a future. It therefore seems to me not to be impossible that *yi* is = *yin-pa* and *yu* = *yod-pa* or *yoṅ-ba*. To this form is often added a suffix *wo*, esp. in I, IV, V, which will be = *wo* of the fifth form (see below). A few times a suffix *-no* or *-na* is added, e.g. *moyuno* "he will perish"; the *n* of this suffix may be the nasal of *yin* or *yoṅ*. These additions do not change the meaning of the form.

In 4, being a verbal noun, we have a common suffix *ya*; in the above mentioned MS N we find besides the endings I *ṇja*, II *ca*, III *ja*. These forms enable us to compare the suffix of the fourth form with a very common suffix forming verbal nouns in many cognate languages, e.g. *ces*, *ce* in Ladakhī, *cas*, *cā* in Purik, *ja* in Garhwal; in Sunwār it has the forms *cā*, *chā*, e.g. *jā-chā* "to eat," *tup-cā* "to beat."

In the endings of 3 and 4 the nasal of I has been preserved, whereas the difference, which must be supposed to have existed once between the endings of II and III, has quite disappeared, leaving a trace only in the above mentioned forms from N.

In 5, being a relative participle, it is difficult to find a common suffix; *wo* may be Tib. *pa*, *ba*, a suffix found in most Himalayan languages in various forms, e.g. Gurung *ca-be* "eating," *bī-ba* "on saying," Murmi *chā-bā* "feeding," Bāhing *kik-ba* "begetting." *yāk* may contain a suffix *-ka*, cf. Kāgate *robken* < **rob-ka-yin*, present of *rob* "to beat," and the suffix *-ke* of the verbal noun in Māgarī, e.g. *yā-ke* "to give." The forms *khaṅ* and *māl* I cannot explain; *māliwo* I am inclined to consider as a new formation.

In 6, being a relative participle, mostly with a passive meaning, we find a common *-ā* apparently with some consonant before it. It would be tempting to explain *yāṅā* as **yāx-nā*, with a suffix which is found in Murmi in the form *nā*, forming relative and a kind of adverbial participles, and in Māgarī as *nā*, *nāṅ*, forming relative and

conjunctive participles. It is a striking coincidence, too, that a suffix *na* in Bāhing forms relative participles with a passive meaning, whereas the above mentioned rel. part. in *-ba* is an active.[1] In *khaṅā* also a suffix *nā* might be hidden; *juyā*, however, has no trace of *n*. The *y* of this *yā* seems to be different in origin from the *y* in *ya* (4), since it is, in certain cases, weakened to *ā*, e.g. *tā* < *tayā*, whereas *taya* becomes *tĕ* (see below).

The most usual conjunctive participle in *āwo* (I *khaṅāwo*, II *yāṅāwo*, III *juyāwo*, IV *mālāwo*, V *nakāwo*) is the sixth form + the suffix of the comitativus *wo* "together with."

9, being an adverbial participle, must apparently be connected with 6; in III the form is not found nowadays, but the weakened form *taṃ* seems to point to an old **tayaṃ*.

There remain still three forms, 7, 10 and 11; 7 being a relative participle, mostly with a passive meaning, 10 an adverbial, and 11 a conjunctive participle. These forms differ in a remarkable way from the other forms treated above: the endings are the same through all classes (even V), and no trace of a final consonant of the base is to be found. To be sure, a few times a form *khaṃsĕṃ*, and even *khanasĕṃ*, is met with, but *khasĕṃ* is the most usual form, so that I have little doubt that this is the regular form, too. The most plausible explanation of the peculiarity of these forms seems to be, that they originally belonged to one class only (7 to II, 11 to III?) and later on have spread to all classes.

As for the endings, *kwo* and *le* are not clear; *sĕṃ* may be Tib. *ciṅ* (*śiṅ*, *žiṅ*), also found in Gurung *kha-si* "coming," and in Murmi *mrāṅ-si* "on seeing," *chā-se* "having eaten," and *kwān-chi* "having put on."

The V. class, which I have hitherto ignored, is not old, as may be gathered from the following facts: the endings are the same as those of the weakened or shortened forms such as *do*, *du* "is" for *dawo* and the different forms from *taya* "to do": *tĕ* =

[1] In Abor-Miri and Daflā a suffix *nām* forms relative participles, "mostly with a passive meaning."

taya, *tā* = *tayā*, *taṃ* for *tasëṃ*, and *ti*, *tiwo* for *tawo* (2). Moreover, in this class we find no primitive verbal base, only derivated or compound verbs, viz. the causatives in *-kë*, the denominatives in *-pë*, *sal-të* "to call," which is < *sal taya* "to make a sound"; *twol-të* "to leave," which also contains *të* < *taya*;[1] and *tāthë* "to abandon," which will be *tā thaya* "to place far off."

I shall not in this place enter into the question of the formation of the causative and denominative, since these forms certainly are not inherited from pre-Newārī times,—where those derivatives were formed with the aid of prefixes,—and therefore lie outside the scope of this paper.

The same can be said of certain other forms, which like the above mentioned *conayu*, *khanasëṃ* from the perspicuity of their structure must be considered as new formations, though they may of course be comparatively old. I shall confine myself to registering them:

I *khana-*
II *yāta-*
III *jula-*
IV *māla-*
V *nakala-*
} *sā*, *sanwoṃ*,[2] *ṅāwo*, *ṅāsëm*, *ṅās*.

The first is a conditionalis, "if –," the second a concessivus, "though –," the three others conjunctive participles "while –."

Besides the forms treated here, there exist a few other, more isolated ones, rarely used, but in my opinion not all of them new formations; but it would lead too far to enter into these more intricate questions, and I hope that what has been said above will serve the purpose of this paper, the chief aim of which has been to call attention to the structure of the verb of a Himalayan language, and to the light a comparison with the verb of the cognate languages can throw upon it.

---

[1] *twol* may be compared to Tib. *gtod-pa* "to deliver up," or *gtor-ba* "to scratter."

[2] This at least is the oldest form; besides it is found *-sānaṃ*, and in younger MSS *-sāṃ* becomes the most usual ending of this form.

Über einige sprachliche Ausdrücke für den Vergleich in den Pyramidentexten.

Von

C. E. Sander-Hansen, Kopenhagen.

I.

Einleitung.

§ 1. Der formale Charakter der Partikel 𓇋𓋴.

In meiner Untersuchung über die Art der altägyptischen Genitivverbindungen, die in Acta orientalia XIV 26—54 veröffentlicht wurde, wurde mehrmals auf die Eigenart der alten Vergleichungspartikel 𓇋𓋴 hingewiesen, weil bei ihr die Möglichkeit vorzuliegen scheint, sich zwischen die beiden Glieder eines Konstruktverhältnisses zu schieben. Eine solche Stellung wäre aber nach der dort aufgestellten allgemeineren Regel für den direkten Genitiv nur erträglich, wenn die Partikel nach Art einer unbetonten Endung eng an das vorhergehende Nomen geknüpft wäre, und der formale Charakter von 𓇋𓋴 dürfte daher klar sein. Daß sie nebenbei auch, sich auf die ganze Konstruktion beziehend, dem zweiten Glied eines direkten Genitivs folgt, braucht keinen Widerspruch zu bedeuten, und wie sie endlich nach dem ersten Worte eines indirekten Genitivs gefunden wird, entspricht ganz der geschichtlichen Entwicklung der Genitivverbindung. Sie wird dann eben nur noch in der Schrift zu erkennen gewesen sein, eine Annahme, die durch das später erfolgte fast gänzliche Verschwinden der Partikel im Vergleiche wohl entscheidend bestätigt wird. Wegen dieser ihrer formalen Eigenschaft

ist das 𓇋𓋴 des Vergleiches gleichzeitig ohne Zweifel von der auch später benutzten enklitischen Partikel 𓇋𓋴,[1] mit der sie bisher als identisch aufgefaßt wurde, zu unterscheiden, da diese in ihrer Verwendung nicht immer unbetont sein wird.

§ 2. Das Verschwinden der Partikel 𓇋𓋴.

An sich wäre das Verschwinden dieser Partikel, die folglich in Texten späterer Herkunft und jedenfalls für den betreffenden Teil, in dem sie gefunden wird, einen Urtext hohen Alters voraussetzen dürfte, nicht mehr verwunderlich als der frühe Wegfall so mancher unbetonten Endung. Es wäre aber undenkbar, daß die Sprache ein Ausdrucksmittel aufgäbe, wenn es nicht schon vorher lückenlos durch andere ersetzt wäre, die dem Verständnis keine Schwierigkeiten machten. Daß ein solcher Ersatz wirklich eingetreten ist, wie man es schon vermuten kann, wird eine Untersuchung über das Verhältnis der verschiedenen Formen für den Vergleich in Einzelheiten zeigen. Dabei wird sich noch eine weitere Begründung für den Ersatz in anderen nicht grammatischen Funktionen der Partikel finden, die auch im Auge behalten werden muß.

§ 3. Schwierigkeiten bei der Unterscheidung der Vergleichsmittel im Gebrauch.

Die Untersuchung wird zunächst dadurch erschwert, daß die verschiedenen Ausdrücke, wie es auch in vielen modernen Sprachen der Fall ist, einander, trotz der Verschiedenheit in der Form, praktisch naheliegen, so daß Verwechslungen durch Unachtsamkeit des Textredaktors und oft wohl auch durch seine Unkenntnis der feineren Nuancen des grammatischen Gebrauches nicht selten sind. Die gute Orthographie der Pyramidentexte läßt wohl erwarten, daß da wie sonst in der Regel ein zuverlässiges Material zur Verfügung

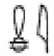
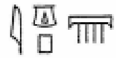
---

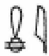
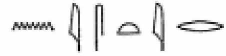
[1] D. h. 𓇋𓋴 als ‚ja‘ oder ‚doch‘ im Verbalsatz, vgl. Erman, Grammatik⁴, § 458. Das Verhältnis dieser beiden 𓇋𓋴-Partikeln zu den äußerlich verwandten 𓇋𓋴𓂋 und 𓇋𓋴𓊃 (vgl. die Partikel 𓏌𓂋 𓊃 700 b) muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

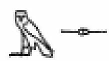
steht, und daß also eine Ablösung des einen Ausdrucks durch einen anderen in Wirklichkeit eine historische Entwicklung bedeuten könnte.

§ 4. Wechsel der Ausdrücke für den Vergleich in den Pyramidentexten.

In diesem Falle bietet aber, wie gezeigt werden soll, die straffe Phraseologie der Pyramidentexte uns im Gegenteil Gelegenheit genug, einen Wechsel in der Verwendung der sprachlichen Vergleichsmittel bereits zur ältesten Zeit zu erkennen, wie z. B.:

1. Wechsel zwischen  und  in  N.   2042 c und  2179 a oder  793 b und  574 d.

2. Wechsel zwischen  und  in  T.  346 a/b und die Verwendung von  in der Parallelstelle dazu 1384 b.

3. Wechsel zwischen  und  in  T.   727 c und  1867 b. Es ist aus diesen Beispielen zu ersehen, daß selbst bei Texten unzweifelhaft gemeinsamen Urtextes eine außerordentliche Unsicherheit empfunden wurde. Deshalb ist es bei einer Untersuchung nur möglich, sich auf die Ergebnisse der großen Masse der Fälle zu stützen und Ausnahmen vom Allgemeineren oft eben in diesem Schwanken der alten Redaktoren zu sehen. Ferner wird das Problem der Vergleiche, insbesondere bei  und , jetzt erweitert mit der Frage, ob es möglich ist, diese Unsicherheiten als die jüngeren Fassungen zu erkennen und so wieder ein Mittel zur Bestimmung des gegenseitigen Alters der verschiedenen Texte zu gewinnen. Dies wird, wie es sich von selbst versteht, erreicht, wenn die Aufstellung einer allgemeineren Regelmäßigkeit im Gebrauche der beiden Wörtchen zur Pyramidenzeit sich verwirklichen ließe. Fälle, die sich nach einer solchen Regel richteten, wären dann gegenüber

anderen, die den regelmäßigen Gebrauch durcheinandergehen ließen, als die älteren zu erkennen.

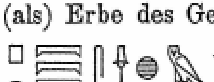
In diesem Zusammenhang muß aber noch davor gewarnt werden, aus Stellen wie die oben zitierten und ähnlichen, die eine Ablösung der Vergleichung mit  mittels eines der beiden Wörtchen  oder  aufweisen, Schlüsse zu ziehen über die Verwendung der Partikel, wo sie sonst vorkommt, weil auch dann ein gewisser Zweifel an der Richtigkeit des Neuen am Platze wäre.

II.

Der Vergleich mit .

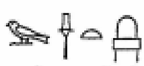
a) Allgemeines.

§ 5. Der alte Gebrauch der Apposition für  und das Problem der Kasusbezeichnungen.

Im Hinblick auf die in § 4 besprochene Unsicherheit meldet sich sogleich die Frage, ob sie nicht und vor allem in Parallelstellen wie die vorher angegebenen vielleicht begründet sei in dem Versuche des Redaktors, noch ältere, schwer verständliche Wendungen in eine neue Sprachstufe zu bringen. Was  betrifft, so ist uns schon ein entsprechender Gebrauch der Apposition durch die Forschungen Sethes[1] bekannt an Stellen, wo die Übersetzung nach einer derartigen Lösung verlangt, wie z. B. in 1489a  P.  ‚Dieser P. ist zu dir gekommen, o Horus, (als) Erbe des Geb, wie Atum es sagte', oder 514b/c  W.  W.  ‚W. hat die Himmel vereinigt und sich der südlichen und nördlichen Länder bemächtigt, (als) Gott derer, die früher waren'. Die Fälle könnten, um einen Sinn zu geben, für die ägyptische Sprache etwas voraus-

---

[1] In dem Pyr.-Komm. mehrmals erwähnt und als Alterszeichen verwertet.

setzen, was die Schrift nicht ausdrücken kann, wie es aus der ersten Stelle 1489 a am klarsten hervorgeht.[1] Hier könnte die Apposition  rein grammatisch, wie es dasteht, sowohl auf den Namen des Königs als auf Horus bezogen werden, und der Satz dementsprechend entweder mit ‚P. ist zu dir gekommen, o Horus, der (oder: ein) Erbe des Geb' oder ‚P. ist zu dir gekommen, o Horus, dem Erben des Geb'. Im deutschen Sprachgebrauch würde also die Kasusbezeichnung jedes Mißverständnis ausschließen, und es besteht die Möglichkeit, daß die Ägypter in ähnlicher Weise zu unterscheiden vermochten. Wie es nicht anders zu erwarten ist, muß dieses Ausdrucksmittel sehr früh in Wegfall gekommen sein, denn schon die alten Textredaktoren haben in parallelen Phrasen durch gelegentliche Einsetzung eines  ‚als' gesucht, Zweifeln aus dem Wege zu gehen. So hätte es wohl im Satze   2001 b stören können, daß es äußerlich ebensogut ‚ein südlicher Schakal wird zu dir herabsteigen' bedeuten könnte, wie ‚du bist herabgestiegen, (als) ein südlicher Schakal'. Die Form von 727 b dagegen kann nur einen Sinn haben. Entsprechend könnten in 810 c/811 a   ‚ihm ist die große Höhle in Heliopolis geöffnet worden (als) der — — und der *wr-'* des *Ḫntj-ỉmntj·w*' darüber Zweifel entstehen, ob  und  als abgetrennte Appositionen oder als eingeschobene Vokative zu verstehen wären, und in der Tat zeigt die Variante bei N. klar die Unsicherheit dessen Redaktors. Demgegenüber steht eine ganz eindeutige Auffassung 892 c  ‚nicht wird dieser P. den *ỉḥ3b*-Tanz machen als *wr-'*'.[2] Die Untersuchung wird zeigen, ob diese Möglichkeit etwas auf sich hat.

---

[1] Für 514 b/c gibt es eben keine andere Möglichkeit, da eine Genitivverbindung zwischen  und dem Vorhergehenden den indir. Gen. erwarten ließe.

[2] Ohne  als Genitiv ‚der *ỉḥ3b*-Tanz des '.

b) Der Vergleich mit im Nominalsatz.

§ 6. Der alte Gebrauch des Appositionsverhältnisses als Nominalsatz und dessen späterer Ersatz durch den Identitätssatz mit oder den Vergleichssatz mit .

In dieser Weise hätte man sich die Präposition nutzbar machen können, und es fragt sich nur, ob daraus folgen würde, daß die Vergleichung mit dieselbe Eigenschaft beibehalten hat, die man gewöhnlich der Apposition zumißt, also die der ganz engen Beziehung zu dem Substantiv, welches sie näher beschreibt. Ein paar charakteristische Beispiele werden zur Klärung der Sachlage beitragen.

In 1123 b/c ‚Seine Schwester die Sothis, sein Begleiter der Morgenstern, sie ergreifen seinen Arm‘ sind und zwei Ausdrücke, je für sich aus einem Substantiv mit einem anderen in Apposition bestehend, die unzweifelhaft zur Antizipation des nachher folgenden pronominalen Subjekts dienen sollen, in 341 c ist in der ähnlichen Phrase ‚seine Schwester ist die Sothis, seine *mśṯ-wt* die *Dȝ-t*‘ so in der Art von dem Nominalsatze ohne Kopula[1] zu übersetzen, und endlich ist dann P. P. 1001 b zu verzeichnen, als Schluß einer Entwicklung, die bestätigt wird durch 1104 b M. mit der, und zwar nur bei M., nachträglich von dem Korrektor des Textes eingesetzten Kopula .
Dasselbe liegt auch in 913 d M. bzw. N. vor, gegenüber der älteren Form, wie z. B. von 809 c.

Entsprechend wären nun auch Sätze wie 1113 c M. als Identitätssätze zu übersetzen ‚mein (d. i. M.) Wohlgeruch ist der Wohlgeruch des Horus, der Duft des

[1] Sethe, Nominalsatz § 25.

M. ist der Duft des Horus‘ und später, wie an den oben genannten Stellen, von dem Nominalsatz mit ersetzt zu erwarten. Dies trifft aber nicht zu, sondern es lassen sich vielmehr nur Ausdrücke wie 730 c/d nachweisen.[1]

§ 7. Der Unterschied zwischen Identitätssatz mit und Vergleich mit .

Nach diesen Stellen zu urteilen, scheint ein deutlicher Unterschied bestanden zu haben in der Auffassung der als alter Nominalsatz zu verstehenden Apposition, zugleich steckt aber in der Art der genannten Zitate auch die Erklärung dieser Verschiedenheit. Es ist aus ihnen deutlich zu ersehen, daß, während zwischen den beiden Teilen eines Appositionsverhältnisses wie unleugbar eine absolute Identität besteht, diese bei M. insofern eine Einschränkung erfährt, als die Apposition hier nur noch die Art der ihr vorausgehenden Verbindung beschreibt, wohl weil sonst gleichzeitig die Identität des Toten mit Horus festgestellt wäre. Es liegt daher offenbar in der eigentlichen Bedeutung des zur Deutlichmachung dieses Unterschiedes eingeführten eine Berechtigung zu der Möglichkeit der Auslassung von dem einen der wirklich identischen Teile des Appositionsverhältnisses, dem Nomen regens des 2. Genitivs nach , wie z. B. in 1516 c/d: P. oder P. 1503 b.[2]

Die Unterscheidung von Identität und Vergleich in dem speziellen Fall mit kommt uns wohl etwas gesucht vor, um so deutlicher geht sie aber aus den bekannten Stellen hervor, die Ver-

[1] Vgl. 1516 c.

[2] Der ganze Spruch 576 zeigt, daß der Tote da immer nur dem Osiris gleichgesetzt gedacht ist, so 1502 a/b, 1505 a, 1510 a, und nicht ausdrücklich mit ihm identifiziert wird.

gleiche zwischen Körperteilen des Toten und denen verschiedener Wesen aufweisen, wie 2098 a , 1235 a/b P. P. P. u. ä.,[1] die doch nicht den Toten als Zwitterding denken lassen, sondern ihm einfach durch die Vergleiche charakteristische Eigenschaften eines anderen, meist göttlichen Wesens verleihen sollen, die ihm im Zusammenhang des Textes nützlich werden könnten. So bezwecken in Spruch 539 die Vergleiche ganz offensichtlich, dem Toten den in der Litanei genannten Aufstieg in den Himmel zu erleichtern.

In dieser Verbindung müssen die eigentümlichen Fälle in 147 bis 149 erwähnt werden, die scheinbar[2] für besondere Verhältnisse bei Benennungen von Körperteilen in Pluralis und Dualis sprechen.[3] Solche Möglichkeit wäre ja vorhanden, wenn nicht dagegen spräche, daß zahlreiche genau entsprechende Stellen die Form mit führen, z. B. 1124 b, 1380 c, 2043 a/b, 1779 a/c, 1235 a/b u. ö. Ferner spricht auch noch dagegen die Unmöglichkeit der Auslassung des zweiten Nomen regens, das, wie erwiesen ist, erst mit der Verwendung des überflüssig wurde, und es ist, wohl oder übel, daher in solchen Fällen ohne Zweifel nur an reine Identität zu denken.[4]

Wie das Angeführte zeigt, ist das bis jetzt nicht mit Sethe[5] als ‚*m* der Identität' zu bezeichnen gewesen, sondern deckt sich vielmehr mit der von Gardiner gewählten Bezeichnung als ‚*m* of

---

[1] Vgl. auch 440 a/c W. ‚die Hand des W., die über dich kommen soll, die Gewalttätige da, die über dich kommen soll, ist der *Mꜣfd·t*' gegenüber der ähnlichen Stelle in alter Form 677 d T. .

[2] So Sethe in seinem Kommentar zur Stelle.

[3] Vgl. auch in Spruch 539 verschiedentlich.

[4] In 149 a/b wird dies durch die Zahl der Horuskinder erleichtert, in 148 d ist ohne Zweifel an das alte Sopdw-Idol der ‚spitzen Zähne' gedacht. Bei Spruch 539 darf man außerdem wegen der weniger ausgesprochenen Regelmäßigkeit mit Fehlern rechnen.

[5] Und zuletzt Spiegel, Ä. Z. 71, 56 ff.

equivalence'. Die allerdings etwas spärlich belegten Beispiele der Pyramidentexte von dieser Art des Nominalsatzes mit *m*, die nicht, wie die vorher gegebenen, ausschließlich Genitivverbindungen in Beziehung zueinander stellen, werden auch keine Ausnahmen bilden. So sind in 1560 c die Federn natürlich nicht wirklich Dornen, sondern nur von Dornenart, nämlich spitz, also zu übersetzen ‚die Federn, die auf seinen Flügeln sind, sind wie Dornen'; 1124 c werden die Füße eines Sessels beschrieben: und doch ist natürlich nur eine Darstellung der Stierhufe gemeint.

§ 8. Die Verwandtschaft zwischen dem des Vergleiches und anderen Bedeutungen der Präposition.

Wenn derart im Unterschied zu dem ebenso aus einem Appositionsverhältnis hergeleiteten Nominalsatz mit nicht zu voller Identität, sondern lediglich zur Artbezeichnung des vorausgehenden Nomens verwendet wird, dürfte die Verwandtschaft mit dem partitiven Gebrauch sowie auch mit anderen Verwendungen der Präposition unzweifelhaft sein. In der Tat ist es mitunter schwierig zu sagen, ob das *m* in einem Satze als das äquivalente oder als das partitive *m* zu deuten sei, z. B. in 866 a ,[1] weil das Partitive an und für sich mit der Artbezeichnung überhaupt große Ähnlichkeit aufweisen kann, wie es z. B. aus 557 b M. ‚M.s Korb aus *nn·t*-Pflanze', 413 b W. ‚was dem W. gekocht wird, besteht aus Knochen von ihnen'. Anderwärts kann das , um einen Sinn zu bekommen, von den verschiedenen Bedeutungen der Präposition gedeckt werden, z. B. W. 320 a, entweder ‚die Zuflucht des W. besteht in seinem Auge' oder ‚kommt aus seinem Auge heraus'[2] oder ‚ist wie (die) seines Auges'.[3]

[1] Vgl. dazu noch P. 970 a ‚ihr Brot ist Brot des P.' und 1946 b ‚dein Brot ist ein *t-wr*'.

[2] Vgl. 314 b.

[3] Vgl. 290 b.

§ 9. Die Regel von der Indetermination nach im Vergleich.

Bei dem partitiven sowohl wie bei dem äquivalenten können wir in modernen Sprachen uns die Übersetzung der Artbezeichnung erleichtern durch Indetermination des charakterisierenden Wortes. Das würde offenbar den Verhältnissen beim hebräischen Beth essentiae[1] entsprechen, und, wie es scheint, auch dem prädikativen Gebrauch des koptischen, auf zurückgehenden N̄.[2] Danach wären dann Sätze wie 855 c: ,er wird ein Freund des Reʿ sein', 765 c: ,deine Mutter Nut läßt dich ein Gott deinem Feinde sein', 855 d: ,er wird dem Hor-achte ein Freund sein', 813 d: P. ,P. wird ein Geist sein, vor den Geistern[3] zu beurteilen', sowie auch nach Verben wie ,werden (zu etwas)', ,auszeichnen (als etwas)'.

§ 10. Die Möglichkeit der Indetermination eines Nomens mit Possessivsuffix.

An verschiedenen Stellen scheint es, unserem Gefühle nach, merkwürdig, daß ein durch einen Genitiv oder ein angehängtes Personalsuffix für uns näher bezeichnetes Nomen doch als indeterminiert anzusehen wäre. Angesichts des bekannten Gebrauches des Genitivs für den Dativ im Ägyptischen, z. B. P. ,er befestige P.s Thron (oder ,dem P. einen Thron') an der Spitze der Herren der Kas' 906 e,[4] oder ,Sothis, deine Schwester, die du liebst , ist es, die dir einen Unterhalt

---

[1] Siehe die Beispiele in Gesenius' Wb. und Grammatik.

[2] Steindorff, Kopt. Grammatik § 379, 4; Stern § 496 scheinbar mit einer Ausnahme.

[3] Die Variante nach N. drückt dasselbe aus durch die Verwendung der Partikel (ohne), s. dazu Gardiner, Grammar § 127, 4.

[4] Vgl. 549 a, 732 a, u. ö.

bereitet‘ 965 a/b, wird diese Sachlage durchaus verständlich, um so mehr als sie sich in verwandten Sprachen ähnlich nachweisen läßt, so im Hebr. z. B. אֱלֹהֵי אָבִי בְּעֶזְרִי ‚der Gott meines Vaters ist meine Hilfe‘ Ex. 18, 4. Mit der Einführung der Possessivartikel im späteren Ägyptischen verschwindet selbstverständlich diese Möglichkeit, und im Koptischen wird daher in den uns beschäftigenden Fällen nur noch der Dativ gebraucht, z. B. ϥⲟ ⲛϩⲙϩⲁⲗ ⲛⲁϥ 2 Petr. 2, 19. Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang ist dann die Stelle 217 b W. ‚o Wnjs, ich werde dir ein *wr*-‘ sein‘, bei der schon zu so alter Zeit eine gewisse Unentschiedenheit zu beobachten ist durch die Variante bei N.,[1] wo entweder der Dativ oder das Suffix überflüssig sein wird.

§ 11. Indeterminierte Götternamen zur unbestimmten Artbezeichnung.

Noch weniger wunderlich ist der Gebrauch von Götternamen nach , denn auch unsere Sprachen verwenden ja oft Eigennamen unbestimmt zur Artbezeichnung, z. B. ein Nero, ein Münchhausen, eine Xanthippe; vgl. doch die Ausführungen § 17.

§ 12. Fragen der Indetermination im Identitätssatz.

Wenn es nun auch aus diesen Gründen als die Regel gelten darf, daß das Prädikat[2] nach als indeterminiert zu betrachten ist,[3] wie Unterschiede der Form, z. B. in 1093 a: M. bzw. ‚M. ist (wie) ein Steuerruder‘ gegenüber

[1] Wortgerecht ‚ich werde dir dein Diener sein‘.

[2] Prädikat ist natürlich immer die Artbezeichnung. In dem Identitätssatze ist es aber oft nicht möglich, zwischen Subjekt und Prädikat einen Unterschied zu machen, eben weil sie identisch sind; vgl. so P. P. 970 a gegenüber N. N. ibid. Die Bemerkungen Sethes, Nominalsatz § 146, sind daher wohl irrtümlich, wie auch aus dem Folgenden zu ersehen ist.

[3] Wir können dieses vielleicht am besten durch einen adverbiellen Ausdruck übersetzen: ‚Sein Kopf ist schakalähnlich‘, ‚M. ist ruderähnlich‘ usw. wirkt also fast wie ein Präfix.

917 b: P. [1] ‚P. ist ja das große Steuerruder, welches die *ḥ3t3* des Himmels befährt', deutlich zeigen, so ist es doch nicht immer sicher, daß demgegenüber das Prädikat im Nominalsatze mit determiniert sein muß? Logischerweise wäre wohl zu erwarten, daß Subjekt und Prädikat beide in der Determination gleich wären, möglich jedoch auch, daß das indeterminierte Subjekt beim determinierten Prädikat stünde. Diese Frage aber würde entschieden über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen.

§ 13. im Nominalsatz nach der Pyramidenzeit.

Zu späterer Zeit könnte die hier aufgestellte Regel für den Nominalsatz mit gewiß dieselbe Geltung gehabt haben[2] wie früher; jedenfalls sind Ausnahmen wie Harris 26, 1, wo *3ḫ·t ʿ3·t* doch kaum als indeterminiert zu betrachten wäre,[3] durchaus selten. Scheinbar können Ausnahmen auch in ältester Zeit aufgefunden werden, vor allem wenn logisch das Prädikat vor das Subjekt gestellt wäre.[4] Es würde aber ganz der Natur des widersprechen, wenn das Subjekt des Nominalsatzes darauf folgen könnte, und daher besteht wohl kein Zweifel darüber, daß z. B. in Sätzen wie 1100 a M.[5] entweder zu übersetzen sei, dem im vorhergehenden Gesagten entsprechend, ‚die Lippen des M. sind wie (Lippen) der doppelten Götterneunheit',[6] oder daß mit einem Fehler bei der Einsetzung des gerechnet werden muß in einem Urtext: * . Es versteht sich, daß die Möglichkeit von solchen Fehlern sehr groß gewesen ist, wo es sich

---

[1] Vgl. die alte Form bei N.: N.

[2] Siehe die Beispiele bei Sethe, Nominalsatz §§ 3, 8 b, 10, 14 b usw.

[3] Wenn auch der Ausdruck, vom Tempel gebraucht, nur ein bildlicher ist.

[4] Siehe Nominalsatz § 146.

[5] Ursprünglich 1. Person. Zur Sache vgl. auch die nachfolgenden Nominalsätze mit .

[6] Vgl. defekt 1307 c.

darum dreht, einen schon im Vergessen befindlichen Sprachgebrauch durch einen neuen zu ersetzen, um Mißverständnissen zu entgehen. Man könnte daher Fehler dieser Art für ein ziemlich hohes Alter des Urtextes der betreffenden Stelle sprechen lassen.

c) Der Vergleich mit 𓅓 im Verbalsatz.

§ 14. Allgemeines.

Die Präposition 𓅓 wird bekanntlich, wie gleich am Anfang erwähnt wurde, auch zur Auflösung der Apposition im Verbalsatz unter gewissen Bedingungen gebraucht. Daß der Nominalsatz hier zunächst behandelt wurde, erwies sich einmal als das einfachste, weil da nicht das Problem der Kasusbezeichnung mitspielen kann,[1] dann auch besonders wegen der deutlichen Unterscheidung in der Entwicklung eines Appositionsverhältnisses zum späteren Identitätssatze mit [Hieroglyphen] oder zum Nominalsatze mit 𓅓, die ja für die Bestimmung der Eigenschaften des 𓅓 von größter Bedeutung war.

§ 15. Die Unterscheidung zwischen dem Vergleich mit 𓅓 und wirklicher Identität.

Daß das 𓅓, wo es im Verbalsatz zur Anknüpfung eines Wortes an ein anderes als Vergleich gebraucht wird, auch etwas anderes als die Identität der beiden etwa ursprünglich ein Appositionsverhältnis bildenden Worte ausdrücken soll, sehen wir aus Umredaktionen solcher Stellen, wo es eben gewünscht wurde, volle Identität festzustellen. So wird in 913 c/d [Hieroglyphen] P. [Hieroglyphen] ‚*Hdhd*, bringe dies dem P., dem großen Stier' die Apposition zur Verdeutlichung von den beiden jüngeren Varianten des M. und N. in M. [Hieroglyphen] bzw. [Hieroglyphen] N. [Hieroglyphen] geändert. Ebenso ist auch die Änderung der Textgestaltung von 778 b [Hieroglyphen] ‚Es schützt ihn die *Ḥnm·t wr·t* (als) diesen großen unter ihren

[1] Wie es die Beispiele in § 5 aufkommen ließen.

Kindern' in  638 d u. ö., zu verstehen. Es ist also hier ausnahmslos[1] mit der ‚äquivalenten' Bedeutung für  zu rechnen, z. B.   bzw.  ‚er nimmt seine Arme von euch weg als Falke' 1484 b.

§ 16. Die Regel von der Indetermination nach  im Verbalsatz.

Aus den Darlegungen oben beim Nominalsatz sowie aus dem prädikativen Gebrauch des *m* nach gewissen Verben[2] ist anzunehmen, daß die Regel der Indetermination auch hier Geltung haben muß. Diese Auffassung stößt auch zumeist nicht auf Schwierigkeiten, wie die meisten Fälle zeigen, z. B.   1195 b ‚siehe, er kommt als Bote deines Vaters Geb',  M.  1138 b ‚M. erscheint als König' usw. In Wirklichkeit sind diese Sätze eng verwandt mit solchen deutlich prädikativen Gebrauchs, vgl.  1172 b ‚du wirst ein Geist, der in der Dämmerung sein soll' mit  P.   1477 c ‚P. wird sein gegen sie wie ein sich behauptender Stier'. Die Verwendung des hebräischen Beth essentiae weist auch hier Ähnlichkeit auf, z. B. zwischen ägyptischem  W.  W.  309 b ‚W. ist unterwegs zum Himmel . . . als Wind . . .'[3] und dem hebräischen ‚vergehen בְּעָשָׁן wie Rauch', Psalm 37, 20.

---

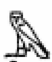
[1] Es muß gewarnt werden vor naheliegenden Verwechslungen des ‚äquivalenten'  mit anderen Bedeutungen der Präposition, wie der des Instrumentalis oder anderer, wo eine Entscheidung nur nach dem Sinn des ganzen Textes möglich ist, z. B.  1807 b/c ‚erhellt wird dein Gesicht als (oder: mittels dem) Ländererleuchter'. Ebenso sind sie in Sätzen wie  N.   1782 d ‚es geht dem N. gut durch seinen Ba' nicht ‚äquivalent' aufzufassen. Vgl. dazu das in § 8 Gesagte.

[2] Siehe § 9.

[3] Daß hier nicht mit Sethe ‚im Winde' zu übersetzen ist, lehrt 313 c.

§ 17. Die Verwendung von Götternamen zur unbestimmten Angabe der Art des Vergleiches sowie von Pluralen im Vergleich mit Singularis.

Bedenken ruft wieder nur die Verwendung von Götternamen wie in  1638 b ‚indem du erscheinst als König und hoch bist als *Wp-wꜣ·wt*' hervor. In solchen und ähnlichen Fällen muß an die Darlegungen in § 7 erinnert werden. Wie der Vergleich dort deutlich auf dem gemeinsamen Nomen regens der Genitive beruhte, so ist er hier in der Aussage des gemeinsamen Verbums begründet, wie wir es wieder adverbiell übersetzen könnten: ‚du bist *Wp-wꜣ·wt*-ähnlich hoch'. Daraus erklärt sich auch die Merkwürdigkeit, daß wie in 1845  durch das  ein Pluralis mit einem Singularis in Vergleich gebracht werden kann.[1] Hier würden wir nicht ‚als', das für uns identifiziert, übersetzen, sondern ‚er erreicht den Himmel wie göttliche Falken', und es ergibt sich also, daß das ägyptische  unter Umständen so oder so wiederzugeben ist. Die Ägypter haben also nicht einen Unterschied gekannt, wie er zwischen deutschem ‚wie' und ‚als' besteht.

§ 18. Der Vergleich mit  dient zur Begründung der verbalen Aussage.

Liegt der Vergleich mit  im Verbalsatz, also, wie gesagt, im verbalen Prädikat begründet, so gibt das Glied nach  seinerseits oft die Voraussetzung dieser verbalen Aussage an, wie sich häufig genug zeigt und sogar durch die in dieser Verbindung vorkommenden Wortspiele, z. B.  1544 a ff. oder  1659 a, direkt bewiesen wird.

[1] Ebenso z. B. 461 b.

§ 19. Durch  können verschiedene Satzteile mit etwas verglichen werden.

Die beiden Wörter aber, die durch *m* so miteinander in Beziehung gesetzt werden, können im Satze verschiedene Funktionen ausüben. Diese sind:

1. Das Subjekt im Satze wird durch  mit etwas verglichen, z. B.  1770 a ‚herausgekommen ist N. als Großer (Schwalbe), und es läßt sich nieder der N. als Falke'.

2. Ebenso das Objekt:   889 c ‚P. rudert den Re' als einen Himmeldurchschreitenden'.

3. Und endlich auch eine präpositionale Verbindung:   ‚es ruft dich Re' aus dem *'Iskn* des Himmels als einen Schakal' 1719 d.

§ 20. Schwierigkeiten der Übersetzung.

Diese drei Möglichkeiten zeigen deutlich genug, daß der Gebrauch von  nicht allgemein zur Verdeutlichung einer eventuellen Kasusbezeichnung eingeführt worden ist, wenn auch die Fälle, die unter 1. des oben angeführten Schemas fallen und die dafür sprechen könnten, durchaus in der Mehrzahl sind. Vielmehr scheinen danach die Ägypter genauer Bescheid darüber gewußt zu haben, als wir aus den Texten ersehen können. Es wird noch manchmal für den Übersetzer schwierig sein, sich darüber klar zu werden, worauf im Satze die Vergleiche hinzuführen sind, z. B. in 649 c   ob ‚er hat dich geschützt als einer, der zu seiner (richtigen) Zeit schützt' oder ‚als einen, der geschützt werden will' zu übersetzen ist, da das Participium imperf. gleich gut aktivisch wie passivisch sein könnte. Anderwärts, wie in 2036 a  ‚er hat ihn gekrönt als einen Horus, oder 1824 b  ‚er trägt dich als einen Gott', geht es nur aus dem Zusammenhange hervor.

III.

Der Vergleich mit .

a) Im Verbalsatz.

§ 21. Die Regel von der Determination nach als Gegensatz zu der Indetermination nach .

Während also die Vergleiche mit dem ‚äquivalenten' so auf allen Gebieten die Indetermination nach sich ziehen durch die in der Präposition liegende unbestimmte Artbezeichnung, ist zu vermuten, daß die Vergleiche mit Verwendung von ihrerseits als determiniert anzusehen sind. Dies ist nicht nur aus dem oben über Gesagten ohneweiters zu schließen, sondern auch die Beispiele mit , besonders in Sätzen mit der unten näher zu besprechenden Breviloquenz, z. B. in W. 130 d ‚W. durchfährt den Himmel wie Thoth', unterstützen diese Annahme, weil die Schrift allein keine Unterscheidung zwischen den Funktionen des in dem zitierten Satze und einem eventuellen , wie in 796 c ‚er (Anūbis) verklärt dich wie ein Thoth',[1] zu bieten vermag.

§ 22. Die Verbalformen nach .

Denkt man aber nicht gleich an diese Breviloquenz, so scheint die äußerliche Sonderart der Vergleiche mit im Verbalsatz dies zu sein, daß hier das verbale Prädikat, worauf die Vergleichung beruht, nach meistens wiederholt wird, als hätte die Präposition den Charakter einer Konjunktion. Diese Verbalformen, die auf folgen, sind:

3 rad.

 810 b, 1469 c, 1232 b, 1660 c, 1417 b, 1425 a.

[1] D. h. ‚Thoth-ähnlich'.

III inf.

1640 b, 2077 b, 1219 d, 1682 a, 742 c, *sic* 936 c, bzw. 974 a, 1755 c, 1794 c bzw. 57 b, 1453/4, 1467 a, 901 c, 923 b bzw. 977 c, 1246 c, 57 a.

2 rad.

1417 b, 1199 c.

II gem.

489 a ff.

Caus.[1]

456 e, 607 d (s. die Varianten).

Verschiedene.

1654 a, 384 a, 554 c .

Aus dieser Liste ist es leicht, die für die älteste Zeit geltende Regel herauszulesen, die besagen würde, daß nach zur Pyramidenzeit eine nominale Verbalform folgt, der Infinitiv. Der Befund bei den Verben weiblichen Infinitivs macht die infinitive Natur der Formen auch für diejenigen Verben, wo es an der Form nicht mehr zu sehen ist, unzweifelhaft. Die einzige Stelle, an der eine finite Verbalform auf zu folgen scheint, wäre 1425 a[2] M. ,M. hat sich auf deinen Arm gestützt, o Schu, wie Reʿ sich auf deinen Arm gestützt hat'. Dieser Fall würde bedeuten können, daß der Gebrauch finiter Verbalformen nach seinen Anfang schon in

---

[1] S. die Bemerkungen § 23 a. E. des §.

[2] Und nur nach M. und N. Der Text des P. hat Infinitiv.

der Pyramidenzeit genommen hätte, wenn er am Ende nicht, wie noch wahrscheinlicher, anders zu erklären wäre.[1]

§ 23. Eigentümlichkeiten der Verbalformen nach .

Die oben verzeichneten Formen des Infinitivs weisen jedoch einige nennenswerte Eigentümlichkeiten auf. Zunächst bei den Verben III inf. scheinen die Formen ,  und  entweder zu beweisen, daß Verben dieser Verbalklasse, die später nur feminine Infinitive aufweisen, ursprünglich auch solche mit maskulinen Endungen besaßen,[2] oder daß sie als Nominalbildungen auf *-w* zu betrachten sind, was für diese Untersuchung keinen Unterschied machen würde. Da dieser Gebrauch verschwindet, wäre es angebracht, solchen Stellen ein höheres Alter zuzuschreiben als anderen. Zu der merkwürdigen geminierten Form  ist die Bemerkung bei Erman-Grapow, Äg. Wb. III 40, zu vergleichen. Überraschend ist auch die maskuline Form von , die hier wie ein Verbum 2 rad. aussieht.[3] Interessant ist endlich noch, daß Causativa mit  nach  nicht vorzukommen scheinen, vielmehr offenbar durch das Simplex mit kausativer Bedeutung ersetzt werden.[4]

§ 24. Die bestimmte verbale Aussage und ihre Bedeutung.

Für die Frage der Determination ist es wichtig, daß die ausschließliche Verwendung von  als Präposition so wie oben festzustellen ist. Denn wenn, wie bei  gesagt, die dortige Indetermination auf der unbestimmten verbalen Aussage beruht, so wird die Determination nach  eben dadurch möglich, daß ein Verbalnomen folgt.

---

[1] Siehe § 35.

[2] Vgl. Erman, Äg. Grammatik[4] § 406.

[3] Hier könnte aber auch das § 35 zu 1425 a Gesagte wirksam sein.

[4] In 607 c bei T ist das Simplex doch auch im Hauptsatze eingeführt, und auch 456 e ist bis zur Verstümmelung umredigiert, so daß das Subjekt im Nachsatz sich auf das Objekt des Hauptsatzes bezieht, was sonst nach § 25 ff. in den Pyr. nicht zu finden ist.

§ 25. Durch können verschiedene Satzteile mit etwas verglichen werden.

Insofern das Verbum des Hauptsatzes nach als Verbalnomen wiederholt wird, ist ohne Schwierigkeiten zu sehen, welche Worte miteinander verglichen werden sollen und wie weit sich die Vergleichung erstreckt. Verglichen werden danach:

1. das Subjekt des Hauptsatzes mit dem Subjekt des Infinitivs,[1] z. B. P. ‚P.[2] ist seinem Todesjahr entgangen, wie Seth seinem Todesjahr entgangen ist', 1453 g/h, oder W. ‚W. ist zu seiner Schläfe gekommen, wie der Gott zu seiner Schläfe gekommen ist', 385 c;

2. das Objekt: N. ‚sie schützt dich, o N., wie sie den Horus schützt', 901 c, oder N. ‚du hast den N. erzeugt, wie du den Gott, den Herrn der Leiter, erzeugt hast', 974 a;

3. eine präpositionale Verbindung W. ‚du verursachst, daß die beiden Länder sich vor W. fürchten, wie sie sich vor Seth fürchten', 57 b, oder P. ‚sie jubeln dem P. entgegen, wie sie dem Re' entgegenjubeln', 1246 c.

§ 26. Die Ausdehnung des Vergleiches.

In diesen Sätzen wird nur ein Glied des Hauptsatzes mit dem entsprechenden des Satzes nach verglichen, während sich der Vergleich auf sämtliche andere Teile des Satzes erstrecken muß, die demgemäß unverändert wiederholt werden.

---

[1] Siehe dazu § 35 von dem Infinitiv mit Subjekt und Objekt.

[2] Ursprünglich 1. Person. Daher das Fehlen des Suffixes der 3. Person nach .

§ 27. Mehrere Glieder des Satzes können durch entsprechende nach verglichen werden.

Es können aber auch mehrere Glieder desselben Satzes durch entsprechende, auf folgende verglichen werden, wie in T. 554 c ‚möchtest du hinter T. kommen, wie der Nordwind hinter dem Südwind kommt', oder W. 489 a ‚W. hat auf euch geblickt, wie Horus auf Isis blickte', sowie 1219 c/d (3 Teile).

§ 28. Erweiterungen des Vergleiches oder des Verglichenen.

Neben den genannten Fällen stehen solche, die eine gewisse Erweiterung erfahren haben, die entweder auf den Vergleich an sich oder auf die Ausdehnung desselben Bezug nehmen können. An Stellen wie 1654 N. N. ‚o Atum, schütze dem N. diese seine Pyramide, diese Arbeit des N.; verhüte, daß etwas Schlechtes ihm geschieht, wie du den Schu und Tefnut schützest', wo es z. B. für unnötig gehalten wird, den Satz usw. im Vergleich zu wiederholen, auf Schu und Tefnut bezüglich. Ähnlich die Erweiterung in 607 d T. ‚setze den T. über zu jener Seite, wie du deinen Begleiter, den *Wng*, übersetzest', scil. zu jener Seite. Genau so selbstverständlich ist es, daß eine Zufügung zu dem als Vergleich benutzten Worte, z. B. P. 923 b ‚jeder Gott jubelt dem P. entgegen, wie sie dem Re' entgegenjubeln, wenn er aus der östlichen Seite des Himmels kommt', auch für das Verglichene gilt, nur wird sie an die logisch richtige Stelle gesetzt.

§ 29. Die Breviloquenz nach

Diese Sachlage bedeutet ja schon an sich eine Breviloquenz, die aber in noch größerem Ausmaß zu bemerken ist, wenn nach oft nur das Wort, welches den Vergleich enthält, geschrieben ist, so daß die Wiederholung der Teile, die die Ausdehnung des Vergleiches angeben sollen, unterlassen wird. Die Einteilung ist sonst dieselbe wie oben, indem der Vergleich nach geht auf:

1. das Subjekt im Hauptsatz: 814 c P. ,P. hat die beiden Länder genommen wie der König[1] der Götter', oder N. 888 a ,N. erglänzt im Osten wie Re'';

2. das Objekt: 1223 d/e ,er reißt jene *tšjw* aus, die mitten auf eurem Kopfe sind, wie die Lotus im Garten', oder M. 953 b ,Ihr sollt den M. begleiten wie den Horus';

3. ein Präpositionsverhältnis: 1012 d ,es begrüßt dich die *mnj·t-wr·t* wie den, der dasteht ohne zu ermüden, inmitten von Abydos'. Endlich können auch der Vergleich und das Verglichene zwei Genitive sein: ,der Schrecken vor dir wird in dem Herz der Götter entstehen wie (der Schrecken) vor der Roten Krone' 724 a/b, von denen das gemeinsame Nomen regens nicht wiederholt wird.[2]

§ 30. Unklarheit wegen der Breviloquenz.

Diese Breviloquenz aber scheint auch den alten Redaktoren Unklarheit gebracht zu haben über die Ausdehnung des Vergleiches,

---

[1] M. hat nur , N. . Diese Stelle scheint also zu besagen, daß P. in dem einfachen *nśw* des Grundtextes eine Artbezeichnung, die er als indeterminiert auffassen mußte, vermutet und daher das zugefügt hat. Es spricht dann für die Regel.

[2] Vgl. bei § 7.

und sie suchen daher den Sinn mitunter durch Zufügungen zu verdeutlichen, z. B.   908 c/g[1] ‚er vertreibt das Böse, welches vor dem P. ist, er entfernt das Böse, welches hinter dem P. ist, wie die *mˁ-ỉt-wt* an der Spitze von Letopolis, die das Böse, welches vor ihm ist, entfernt, und das Böse, welches hinter ihm ist, vertreibtʻ. Dieses Beispiel zeigt, daß der Redaktor der Stelle sich der Breviloquenz gar nicht bewußt gewesen ist, die ja eben die Verben, die er zur Erklärung zugefügt hat, umfassen würde.

§ 31. Besonders häufige Benutzung der Götternamen nach  im Vergleich.

Es ist zu bemerken, daß die Vergleiche mit , auch wenn der besondere Charakter der Pyramidentexte berücksichtigt wird, im Verhältnis zu den äquivalenten Verbindungen mit *m* sich in höherem Maße der Götternamen bedienen. Wenn dies bei  auch nicht gegen die Indetermination sprechen könnte,[2] so sind sie bei , wo schon demgegenüber im voraus mit Determination zu rechnen ist, eher als eine Unterstützung für die Richtigkeit der Regel anzusehen.

§ 32. Umschreibungen durch  oder  zur Angabe eines Tempuswechsels.

Der Infinitiv aber, der auf  folgt oder jedenfalls danach zu ergänzen ist, ist eben in seinem Wesen als Infinitiv zeitlos und erhält folglich sein Tempus aus dem Verbum des Hauptsatzes oder durch den Sinn des Ganzen überhaupt. Wenn ein temporaler Unterschied zwischen Vergleich und Verglichenem erwünscht ist, so ge-

[1] Das Verbum in der Form eines Partizips wiederholt, vgl. auch 1465 e.

[2] Wie es § 11 gezeigt wurde.

schieht das durch Umschreibungen mit  ,wie dieses' oder  ,in der Art wie', denen ein Partizipium oder eine Relativform des Verbums  ,tun'[1] zugefügt wird, z. B. 1090 c   ,Nut gibt dir ihre Arme, wie (das was) sie dem Osiris getan hat', oder auch mit größerer Breviloquenz in 608 c   T. usw.  ,du gibst deinen Arm nach dem Westen, du gibst deinen Arm dem T. usw., wie (das was) du dem *Wbn·t* getan hast'. In späterer Zeit findet sich überhaupt nur die Umschreibung mit *irj*,[2] in den Pyramidentexten aber wird auch das Verbum des Hauptsatzes benutzt, so 1419 c   ,nimm mich zum Himmel, wie du den Osiris zum Himmel genommen hast'.[3] In diesem Falle ist die ursprüngliche relativische Fassung wegen des fehlenden Pronomen relativum schwer zu verstehen, nach den Ausführungen bei Erman, Äg. Grammatik § 546 a,[4] aber durchaus möglich. Ebenso wie bei  ist die Sachlage bei , wie die beiden einzigen Beispiele der Pyramidentexte zeigen: 477 c  ,Geb hat für ihn getan, wie (die Art, in der) ihm getan worden ist' und 1649 d/e[5] ...  N. usw.   , . . . allen Göttern, die alles Gute dem N. entstehen lassen werden, wie er es beliebt ewiglich'. Der Unterschied, der zwischen  und  ja von Haus aus

---

[1] Vgl. die Bemerkungen in Gardiner, Grammar § 511, 3, sowie Pyr. 967 c, 998 a, 1189 b und dem  entsprechend nach der Präposition  ,seit' 1333 d.

[2] Wie das Material des Berliner Wb. zeigt, dessen Benutzung Herr Professor Grapow mir erlaubte, der sich noch der Mühe unterzogen hat, die ganze Abhandlung in Reinschrift durchzulesen. Manche Verbesserungen verdanke ich ihm.

[3] Vgl. ebenso 1647 b.

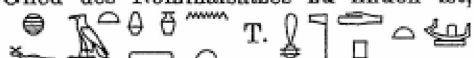
[4] 4. Ausgabe, gegen Ende des Paragraphen.

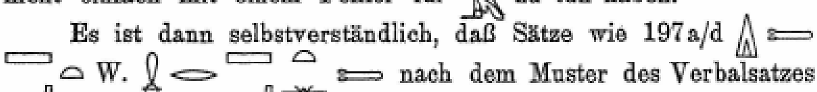
[5] Mit starker Breviloquenz.

bestehen muß, läßt sich aber durch diese wenigen Beispiele[1] nicht erfassen; er liegt aber wohl in der ursprünglichen Bedeutung der beiden zugezogenen Wörter.

b) 𓏙𓇋 im Nominalsatz.

§ 33. 𓏙𓇋 nur einmal in den Pyramidentexten vor dem Prädikat.

Im vorhergehenden sind bei 𓏙𓇋 im Gegensatz zu 𓅓 die Verhältnisse im Verbalsatz aus praktischen Gründen zunächst behandelt. Beim Nominalsatz wird dann auch nichts nachzuweisen sein, was der Regel von der Determination nach 𓏙𓇋 widersprechen könnte. Vor allem spricht auch sehr für das unter 𓅓 Gesagte,[2] daß das 𓏙𓇋 so selten als direktes Glied des Nominalsatzes zu finden ist, m. E. nur einmal in 563 c  ,die Mahlzeit des T. ist wie die der Götterbarke', mit derselben Auslassung des selbstverständlichen Nomen regens des Genitivs im Vergleich, wie es bei 𓅓 der Fall war.[3] Allein, die Ausnahmestellung dieses Beispiels dürfte Zweifel aufkommen lassen, ob wir es hier nicht einfach mit einem Fehler für 𓅓 zu tun haben.

Es ist dann selbstverständlich, daß Sätze wie 197 a/d  nach dem Muster des Verbalsatzes zu verstehen sind, also hier mit ,du gibst den Schrecken vor W., wie (du gibst) den Schrecken vor dir' und nicht mit ,du verursachst, daß der Schrecken vor W. ist wie der Schrecken vor dir' zu übersetzen ist.

§ 34. Der Vergleich mit 𓏙𓇋, an den Nominalsatz gefügt.

Sonst ist die Verbindung mit 𓏙𓇋 als Anfügung an den Nominalsatz im Vergleiche mit dessen Subjekt recht gut belegt. Das Prädikat kennzeichnet dann, dem verbalen Prädikat im Verbalsatz ent-

---

[1] Danach könnte es auf dem Tempus des Hauptsatzes beruhen.

[2] Siehe § 12.

[3] Siehe § 7.

sprechend, die Ausdehnung des Vergleiches, d. h. worauf dieser beruht. Das Prädikat braucht in dieser Eigenschaft nicht wiederholt zu werden, z. B. 2019 b ‚seine Krone ist auf ihm, wie die Krone des Reʿ (auf ihm, d. h. Reʿ ist)', und von Genitiven kann auch hier ein selbstverständliches Nomen regens ausgelassen werden, z. B. W. 130 c ‚das Wasser des W. besteht aus Wein, wie das des Reʿ'.[1] Der Vergleich kann dann auch auf Subjekt und Prädikat sich ausdehnen: M. . . . M. usw. 1101 a/d ‚Eure Arme sollen unter M. sein . . ., damit ihr ihn tragt, wie die Arme des Schu unter Nut sein sollen, so daß er sie trägt'.[2] In diesem Falle wäre nur die Präposition gemeinsam, demgegenüber endlich ein Satz wie usw. 1061 b/c ‚Samen sind in meinem Phallus, wie (Samen sind in dem Phallus des) *šfg ỉr·w*' belegt ist, der die größten Weglassungen von gegebenen Teilen aufweist.

§ 35. Die sprachliche Vorstufe von

Es ist noch für die Erörterung der Frage nach dem Ursprung des Wortes übrig[3] und ebenso, ob noch ältere Gebräuche statt dessen mit Wahrscheinlichkeit nachzuweisen sind, wie es bei der Fall war.

Zu der letzteren Frage muß die Stelle 1425 a M. [4] nochmals erwähnt werden, die scheinbar eine *sḏm-n-f*-Form auf

[1] Ebenso 395 a/b.

[2] Mit Erweiterungen, wie die in § 28 anläßlich des Verbalsatzes mit besprochenen.

[3] Die Umstände beim Fragesatz sind nach dem einzigen Beispiele 1970 a 931 a nicht gut genug belegt, dürften aber auch dem Sinn des Gesagten nicht widersprechen.

[4] Ebenso N. Bei P. Infinitiv nach der Regel.

folgen läßt. Es ist schon sehr unwahrscheinlich als einziges[1] Beispiel, und dazu spricht der alte Gebrauch von koordinierten Sätzen, zweifellos mit dem Sinn des Vergleiches, auch dafür, daß der Satz eben die älteste Stufe dieser Art der Vergleichung bezeichnet. Die Nebeneinanderstellung zweier Sätze mit dieser Bedeutung ist besonders häufig im litaneiartigen Stil: ,du erwachst in Frieden, (wie) Reʿ erwacht in Frieden' 1518 b, oder M. ,M. hat sich gereinigt im Schilfsee, (wie) Reʿ hat sich gereinigt darin' 1247 a/b, zu beobachten, aber auch sonst häufig genug, z. B. P. usw. 1088 b ,er ist zufrieden mit dem P., (wie) er ist zufrieden mit dem Horus'.[2] Nach der Einsetzung des , wie in 1425 a bei P., wurde, der Eigenschaft des Wörtchens als Präposition gemäß, statt der finiten Verbalform der Infinitiv eingeführt.[3] Man könnte darin auch die Ursache zum Gebrauch des Infinitivs, entgegen dem gewöhnlichen mit Subjekt und Objekt fast wie eine finite Verbalform, sich denken.[4]

§ 36. Die ursprüngliche Bedeutung des .

Zu der Beantwortung der Frage von der ursprünglichen Bedeutung des ist es, um es gleich zu sagen, wegen der häufigen Schreibung mit unwahrscheinlich, das Wort in Verbindung mit der Präposition zu setzen, und da es nur im Gebrauch des Vergleiches belegt ist, so ist anzunehmen, daß die ursprüngliche Bedeutung keine andere als eine vergleichende gewesen ist. Es besteht dann viel Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Präposition aus dem

---

[1] In 1199 b könnte das doch auch so erklärt werden, aber natürlich als *śdm-f*.

[2] Weitere Beispiele 696 d, 492 a, 1142 a/b, 1542 a/b.

[3] Die Stelle Totenbuch Nav. 105, 5 usw. dürfte z. B. falsch aus * aufgelöst sein, gehört aber eigentlich zu dem am Ende dieser Untersuchung erwähnten Stil.

[4] Der Gebrauch kommt aber auch sonst vor, s. Gardiner, Grammar § 301.

Nomen * [1] entstanden ist und nicht umgekehrt, da die Bildung dieses Nomens von einem bis jetzt nicht belegten Verbum ganz klar sein dürfte, etwa wie die Präposition ‚seit' aus *dr·w* ‚Grenze' gebildet ist, welches Wort sich wieder als eine Nominalbildung auf *-w* eines Verbums *drj* ‚(abgrenzen), fernhalten' zu erweisen scheint. Aus der Präposition haben die Pyramidentexte übrigens schon ein Adverbium gebildet, *imj* ‚dort' und *irj* ‚davon'[2] entsprechend, in der Form .[3]

§ 37. Der Gebrauch von nach der Pyramidenzeit.

Wie es in den Grammatiken[4] dargelegt ist, ändert sich der Gebrauch von später bedeutend im Vergleiche mit den klaren Linien der Pyramidenzeit.[5] Die Entwicklung läßt sich, der Regel von Determination und Indetermination gemäß, zweifellos dadurch erklären, daß in der Zeit, bis das später als Artikel benutzte Demonstrativ auch für die Schriftsprache volle Geltung gewonnen hatte, eben eine große Unsicherheit in der Frage der Determination geherrscht habe.[6] Da der ältere Gebrauch somit seine Grundlage verloren hatte, stände der Weg offen für neue Deutungen, z. B. von als Konjunktion. Im Nominalsatz sind keine neuen Möglichkeiten da, und so wird eine Vertauschung von und oft aufzufinden sein. Im Satze

---

[1] 619a *mjw·tj* Nisbebildung, davon ‚der Gleiche'.

[2] 1162a, s. Sethes Bemerkungen zur Stelle in der Maspero-Festschrift.

[3] 2048a.

[4] Ausführlich Gardiner, Grammar § 170.

[5] Eine Erklärung der späteren sogenannten *sdm·t·f*-Form findet sich nicht in diesen Verhältnissen der Pyramidenzeit; Gardiner, op. cit. § 405 ff.

[6] Wenn der alte, in der Schrift nicht sichtbare Ausdruck der Determination nicht eben in Wegfall gekommen wäre, wäre der spätere Gebrauch natürlich überhaupt nicht aufgekommen. Es braucht wohl nicht betont zu werden, daß mit dieser Untersuchung nichts von der Art der alten Determination gesagt worden ist, da solches nur leere Theorie sein könnte.

Sinuhe 254 ‚ich war wie ein Mann, der in der Dunkelheit gepackt wird' erwartet man gewiß die Indetermination,[1] häufig aber ist die Determination an anderen Stellen durchaus noch immer zu rechtfertigen.

§ 38. Die große lautliche Ähnlichkeit der beiden Vergleichswörtchen.

Die Verwechslungen selbst aber erklären sich nicht nur so, sondern müssen ihre Ursache haben in einer starken lautlichen Ähnlichkeit zwischen und . Daß in der Tat schon sehr früh nur etwa *m^{e} gelautet haben kann, beweist vollends das Wortspiel in 128 b [2] ‚wie Seth die beiden *mtrḥ·wj* verabscheut', wo die *m*-Bildung das Charakteristische noch erhöht.

IV.

Der Vergleich mit .

§ 39. Das Verhältnis zu und .

Es bleiben dann nur noch die Eigenarten der alten Vergleichungspartikel zur Erörterung übrig, und sie ist um so leichter, als das Material gleich eine allgemeine Regel gestattet, die besagt, daß durch mit wenigen Ausnahmen[3] nur Götternamen oder Bezeichnungen

---

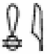
[1] Vgl. z. B. im Siegeslied der poetischen Stele Urk. IV 614ff. den Gebrauch bald von , bald von , ohne daß ein Unterschied zu begründen wäre.

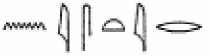
[2] Der Hauptsatz dazu ist schon in 127c zu finden, das ursprünglich so W. in gespaltener Kolumne gestanden haben muß, und die den Erweiterungen zu usw. entsprechenden Zufügungen zu W. müssen dann bei der Auflösung der Kolumne ausgefallen sein. und sind daher in 127c als Verben aufzufassen.

[3] Strengstens genommen nur 270c, 347b, 659b, 1348b und 1533b, die vielleicht zum Teil auch göttliche Wesen bezeichnen, wie z. B. in du gehst ... 1557d nicht ‚Arm', sondern ‚Glied' = ‚Nachkomme' bedeuten muß, vgl. ähnlich Sethe, Kommentar zu 371a.

göttlicher Wesen als Vergleiche benutzt werden. Als Beispiele können hervorgehoben werden 1713 b/c

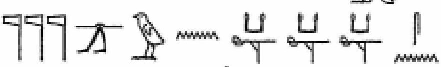
. . .  usw., vgl. die Parallelstelle mit  796 c

 884 b = 863 b = 872 b/c, vgl. die ähnliche Stelle mit  1012 d

 T.  . . . .  346 b, vgl. die Parallelstelle mit  1719 c/e, 1384 b.

Aus diesen und ähnlichen Stellen darf, wie schon früher gesagt,[1] nicht geurteilt werden über die Ablösung der Partikel durch den einen oder anderen der auch später gebräuchlichen Ausdrücke. Vielmehr scheint  danach etwas von beiden in sich zu verbinden.[2] Es würde auf der einen Seite vor allem die Benutzung der Götternamen im Vergleich für ein späteres Aufgehen in  sprechen. Auf der anderen Seite aber lassen sich viele Fälle, z. B.   347 a ‚er richtet wie ein Gott, nachdem er verhört hat wie ein Fürst', nur dem Befund bei  entsprechend erklären, so wie es meistens bei den Ausnahmen von der Regel der Benutzung bei Bezeichnungen göttlicher Wesen der Fall sein könnte.

§ 40. Eine Bedeutung von  ähnlich  ‚an Stelle'.

Damit dürften aber die Möglichkeiten, die schon in ältester Zeit erwogen wurden, um diese Partikel zu erklären, nicht erschöpft sein. Die Parallelstelle   ‚er geht und übernimmt die Leibwache bei Re' an Stelle der Götter, derer, die zu ihren Kas

[1] § 4 a. E.

[2] Das würde heißen, daß der Ausdruck vor  mal determiniert, mal indeterminiert sein könnte.

geeilt sind' 948 a/b zu 975 b/c [1], weist eine Erklärung für auf, die sich oft behaupten kann.

§ 41. mit der Bedeutung der Identität.

Ferner scheint es, als ob mitunter den Sinn eines Identitätssatzes mit haben könnte, wie ein Vergleich zwischen 1476 a/c und z. B. 994 b/e zu besagen scheint, wo das eine Mal die drei Götter , und mit dem Toten identifiziert, das andere Mal durch mit ihm verglichen werden. Die Handlung ist allerdings verschieden, gemeinsam ist aber die Zufügung der drei Namen, um die Stilform des ‚Viergliederschemas' zu erreichen.

Es ist damit natürlich nicht zu beweisen, daß in den genannten Fällen vollständig von dem Sinn gedeckt wird, den die Parallelstelle bezeugt. Eher ist anzunehmen, daß die Partikel eine eigene Bedeutung zwischen den vier Möglichkeiten gehabt haben muß, wovon dann gegebenenfalls die am nächsten liegende den Vorzug gewonnen hat. Eine besondere allgemeine Übersetzung ist dann auch nicht gut möglich, und es wird uns dann nichts anderes übrigbleiben, als, wie es schon die alten Redaktoren versuchten, bei jedem Falle alle Möglichkeiten zu erwägen und dann nach dem besten Sinn zu übersetzen.

§ 42. Durch können verschiedene Satzteile mit etwas verglichen werden.

Zum Gebrauch der Partikel ist weiter zu sagen, daß ihr Vergleich, wie bei und , sich auf verschiedene Teile des vorhergehenden Satzes beziehen kann. Hier muß der Sinn des Ganzen dafür entscheiden, was im Einzelfall verglichen wird. Die größten Schwierigkeiten bereiten aber Fälle, wo mehrere Verbindungen mit

[1] Offenbar falsch aus dem Hierat. für ; die Stelle ist überhaupt schlecht erhalten.

aufeinanderfolgen. Dann können sämtliche Vergleiche auf einen Teil des Vorhergehenden gehen, wie in 659 a/b ,geöffnet worden sind dir die Türflügel des Himmels, und du gehst aus durch sie, wie der Horus, wie ein Schakal'. Sie lassen sich in T. 346 a/b ,gerufen wird dem T. von Reʿ, Sachen werden ihm gegeben von dem *Nḥb-kꜣ·w*, wie Horus, wie der Horizontbewohner', wie das Wortspiel zwischen *ꜣḫ·t* und *ꜣḫ·tj* wahrscheinlich macht, verschieden verbinden. Für die Übersetzung ist es aber von großer Bedeutung, daß zwei solche Verbindungen, wie es jedenfalls bei auch der Fall war, auf zwei verschiedene Teile desselben Satzes zielen können, so ganz sicher 1694 c M. ,sie haben den M. auf ihren Thron gesetzt, wie der Reʿ, wie sein Nachfolger', wo das Subjekt deutlich mit verglichen wird, das Objekt M. aber mit . Nur so ist der Sinn eines Satzes wie 1865 c[1] ,dann sollst du schlafen in seiner Umarmung, wie dein Kalb, wie dein Hirt da',[2] indem das erste Glied den Vergleich des Subjektes, das andere den des Präpositionsverhältnisses bedeutet. In diesen Fällen scheint die Partikel zur Einführung einer Art Glosse gedient zu haben.

§ 43. Die stilistische Natur der Vergleichungspartikel .

Viele von diesen Eigentümlichkeiten könnten darauf deuten, daß mehr eine stilistische Eigentümlichkeit der alten religiösen Texte bedeutet, als eine eigentliche grammatische. Stilistische Aus-

[1] Nebst seinen Parallelen 1348 a/b und 1533 b, die wohl besagen können, daß nur nach dem letzten Glied zu stehen braucht.

[2] Der Sinn der Drohung wird also durch den Vergleich mit dem Zwangsschlaf des Milchkalbes beim Hirten erklärt.

drücke, die für den Vergleich aufkommen können, gibt es natürlich noch mehrere in Texten, die, wie die Pyramidentexte, zum Teil poetischer Natur sind, z. B. die ‚Steigerung', oder in der bekannten Stilform ‚wenn es dir gut geht, geht es mir gut', wo auch in einem gewissen Grade ein Vergleich, mitunter sogar Identität vorliegt.

V.

Schluß.

In dieser Untersuchung, die nur grammatischen Zwecken dienen soll, konnten solche rein stilistische Erscheinungen aber nicht weiter berücksichtigt werden.

Corrigendum ad Acta Orientalia XIII, 273[1].

By

Sigmund Mowinckel, Oslo.

The Rev. J. P. Seierstad has drawn my attention to the fact that I have, in one important detail, misinterpreted his remarks in ZAW. 1934, pp. 22 ff., especially in the passage where I speak of his 'exaggerated belief in the validity and bearing of the so-called "natural laws" and "causal nexuses" including "psychological causality," as if such a "natural causation" must exclude a religious explanation and a "superhuman" reality working through the agency of causal nexus.' In making this remark I had in view his treatment of the visions of Amos. I much regret that I have misunderstood the stress he lays on the contrast between a 'geistespersönliche' relationship between an 'I' and a 'thou' and an ecstatic character of prophetic experience, and also his silence about the occasion and the course of the said visions, as if he meant to say that Amos' visions were purely 'supernatural.' I was under the impression that he was differentiating, in a way which I found unjustified, between 'natural nexuses' and divine reality, and showing a certain antipathy against psychological explanations. A more careful study of his paper has convinced me that such was not his opinion. My words may have given the reader the wrong impression that his attitude towards religio-psychological and historico-exegetical research was determined by such dogmatic considerations. It gives me pleasure to be able to state that such is not the case, and that my critical remarks cannot in any way affect the scientific value of his paper, which is based on a thorough knowledge of what has been written about the matter and bears witness to sound exegetic methods.

Hilma Granquist, Marriage Conditions in a Palestinian Village. II. [Soc. Scient. Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum VI. 8.] Helsingfors 1935.

Indem ich auf meine Besprechung des I. Bandes in A. O. XII p. 318 f. verweise, bemerke ich nur, daß der jetzt vorliegende II. Band vollauf die Hoffnungen erfüllt hat, die wir nach dem I. Band hegen durften. Das ganze Werk kann als eine musterhafte ethnologische Einzeluntersuchung gelten. — Bd. II enthält die folgenden Kapitel: 1. Teil: Marriage Ceremonies: Chap. I the betrothal ceremonies; II periods for wedding celebrations; III preparations and preliminary festivals for weddings; IV the fetching of the bride; V the bridegroom's home; VI the wedding week; 2. Teil: Married Life: Chap. VII the woman in her husband's house; VIII polygyny; IX the ḥardāne problem (a married woman in her father's house); X divorce; XI widower and widow.

S. M.

ARGUMENTA ET VERBA.

Abiṃmanyagaupti 266
Absicht als Moralgrundlage in Indien 23
Acharya, Mānasāra 224 ss.
ādhi- 167
Akzent und Genitiv in Pyramidentexten 33 ss.
alphabets of Java and Sumatra 270 ss.
Altruismus und Moral in Mīmāṃsā 7 s.
Andersen, Princesse sur un pois 253 ss.
annu 77 s.
-ānta- und *-āta-* 173
anzillu 77 s.
Aristoteles' Logik, arabisch 148 s.
arnu 79
ārya and *śūdra* 206
āśā- 169
Āṣaija river 260
Ashurbanipal I 75 s.
aspects in Chinese verb 61 ss.
Assyrian sources 75 s.
Ausdehnung des Vergleichs in Pyramidentexten 305 s.
auxiliary verbs in Chinese 67 s.
avāta- 163

bali 209 s.
Baubuera 261
βδ'ymtyh 136
Beichte in Indien 23
Benveniste et Renou, Vṛtra 154
bher- 179
Bhurai 262 s.
bhūman- 164
Binion, Spirit of Man in Or. Art 152
Bloch, L'indo-aryen 152
Bloomfield, Edgerton and Emeneau, Vedic Variants III 153
böse Tat in Indien 2 ss.
Breasted, Univ. of Chicago Survey 12 70 ss.
Breviloquenz in Pyramidentext-Vergleichen 307 ss.
βrynh 139
Buddhism in S. India 223
Buddhismus und *dharma* 15
buddhistische Propaganda aus China 134
Butavand, L'énigme lydienne 160
byaḍi 261 s.

Caigāṃni 259
caste 203 ss.
„ in Ceylon 205 ss.
„ and occupation 203 ss.
„ „ priesthood 212 ss.
„ „ service 208 ss.
„ „ worship 209 ss.
cheveux et force vitale 250[1]
Chicago Oriental Institute 70 ss.
Chinese Colloquial 55 ss.
Chinesische und soghdische Vajracchedikā 112 ss.
Chinesische und soghdische Vajracchedikā, Konkordanz 116 ss.
ci- 170
conjugation in Newārī 280 ss.

Ḍaizan 242
dama- 162
dāru- 163
Determination in Pyramidentext-Vergleichen 302 ss.
dhahi 236 ss.
dhairya- 169
dhanvan- 163
dhārā- 169
dharma 4 ss.
Dharmagupta's Vajracchedikā 135
dhāv- 174
dhīra- 169
div- 172
doṣă- 163
drā- 172
Drāviḍa 227

Ḍu'l-aktāf 243 s.
Dumont, Īśvaragītā 157

edh- 167
Eshnunna 74 s.

Faddegon, Pravacana-sāra 155
Fārābī 150 s.
flèche comme lettre 242
Folgen der Tat auf andere übertragen 18 s.
Folgen der Tat und Moral 9 ss.
Frau teilt Schicksal des Mannes 18

gadā̆- 162
gara- 163
garta- 162
genə- 176
Genitiv im Altägyptischen 26 ss.
Gewissen im indischen Denken 4
ĝher- 179
Giḍagitti 261
Götternamen in Pyramidentext-Vergleichen 300
Gott und Verantwortlichkeit 20 ss.
Greek alphabet in Bactria 110 s.
Grimm, Erbsenprobe 253 ss.
grouping of synonyms in Babylonian 78 s.

Ḥaḍr 242 ss.
hava- 167
Hidva, Hidvāṃga 262 s.
Hilgenberg, Kosmographische Episode 158
Himansu Bhusan Sarkar, Indian influence in Java and Bali 159
hinajha 233 ss.
Hiśaniji 259
hita- 173
Homonymie im Altindischen 161 ss.
Hōreki kokumin sōdōki 82
Hōreki yo kinoe no toshi sōdō goseishi 83
hotrā- 167
hras- 179
hṛdayakrośa 8

Icahanagari 260
ikkibu 77 s.
Indetermination in Pyramidentext-Vergleichen 295 ss.
Indian architecture 224 ss.
Iranian loanwords in Niya 231 ss.

Jacobsen, Eshnunna 74 s.
jarā- 162
Jehol dialect 56 ss.

Kajvāhartcai 260
Kāṃśarapi 259
kara- 169
Kaśmīra 262, 265 s.
Kaujvāṃ 259
Khotanese itinerary 258 ss.
Khotanī and Niya Prakrit 231 ss.
Xvaδāynāmaγ 244 ss.
Kitayana, Metaphysik des Buddhismus 158
Königsnamen in Pyramidentexten 30 s.
kṛś-, *kṛṣ-* 182
Kumārajīva und soghd. Vajracchedikā 130 ss.
Kurume sōdōki 81 ss.

Lajwanti Rama Krishna, Les Sikhs 159
lit, motif de 252 ss.
lo in Chinese 61 ss.
low castes 207 s.
L' 'skwty 141

mā- 171
Madkours Dissertationen 147 ss.
Mahuvi 263
Malay *sha'ir* 268 ss.
Mālika, fille de Ṭāïr 243
māna- 169
Mānasāra 224 ss.
Manattapaurṇa 264
Maṅgala-cakra 262
Markaṭa-grāma 263
mās- 164
mātar- 164
medhā̆- 164 s.
mel- 179
mer- 181

mi- 171
Mīmāṃsā über *dharma* 5 ss.
Moral nach indischer Auffassung 1 ss.
mrtymk 139
Mullie, Chinese Colloquial 55 ss.

Naḍīra, fille de Ḍaïzan 242 s.
Nāgara 227 s.
Nalapaṭana 264
Nanchiku kokumin sōdōki 82
nβt'k 136
Newārī 280 ss.
Nilakantha, The Cōḷas 159
niśānta- 163
nivāta- 163
-no- 188 ss.

origin of Chinese script 58
Otto, Bhagavadgītā 156

pa in Chinese 67
pā- 174
pāka- 163
parabula, paraṃpula 110
παρεμβολή 109 ss.
past tense in Chinese 61
pāyu- 163
pδkyh 143
peasant uprisings in Japan 84 ss.
Piepkorn, Inscriptions of Ashurbanipal I 75 ss.
piś-, piṣ- 174
pradoṣa- 164
prasava- 164
prasūti- 164
predicate-phrase in Chinese 58 ss.
prynh 139
princesse sur feuille, sur la pois 242 ss.
Prru śa vā 260 s.
pwywnδ, pw 'δm'r'k 137

Quelle der soghdischen Vajracchedikā 112 ss.
quintessence, motif de 251 s.

Ramachandra, Matsya Purana 158
raṇ- 170
rasana- 165
rudh- 182 ss.

Šāhpuhr 242 ss.
śakti- 169
śam- 173
sāman- 168
saṃvid- 166
Śaradugi 259
Sargūṇi 263
śastra- 169
Sāṭrūn 242 ss.
savana- 166
Schubring, Lehre der Jainas 154
Selms, Babylonische Termini voor Zonde 77 ss.
Senart, Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad 156
sensibilité de la peau 250 ss.
šertu 77 s.
sidh- 173
Śilathasa 262
silver-notes in Japan 87 s.
'sin' in Babylonian 77 ss.
Sīna 261
smer- 181
soghdische Vajracchedikā 112 ss.
Sprachliches aus Pyramidentexten 286 ss.
sreu- 181 s.
Suali, Gotama Buddha 157
Sühnungen in Indien 23
Sünde nach indischer Auffassung 2 ss.
suta- 166
sūti- 167
Syadiṃ 260

Ṭāïr le Ghassanide 243
taṭa- 186
Tcini-hauralaki 259
tij- 178
titles of Khotan kings 240
-to- 188 ss.
tokuseirei 84 ss.
tone notation in Chinese 56 s.
trahison vengée 250 ss.
tras- 178
trp- 178
trṣ- 178
tyaj- 178

yedh- 177
yeik- 180

Vaiśeṣika über *dharma* 9 ss.
Vajracchedikā 112 ss.
vāma- 168
vana- 165
vāṇi- 165
vap- 176
vāra- 168
vāri- 165
variṣṭha- 168
Varṇavalā 263
vas- 175
vayas- 169
veda- 166
vedana- 166
Vergleich in Pyramidentexten 286 ss.
Vesara 227
Vijanivi 259
Vijidasiṃha 239
viruj- 165
viśaṅkā- 166
viti- 166
Vittasa 265
Vokalisation und Genitiv im Altägyptischen 52
vṛ- 175
vyāḍha- 166

Wulff, Chinesisch und Tai 160
„ „Musik" und „Freude" im Chinesischen 160

Yabhagau 260
yama- 169
yātar- 165
yava- 169
Ysarnīji river 260, 262
yu- 170

'zwtn 137

AUTORES.

Bailey 258
de Boer 147
Christensen 241
Duyvendak 55
Gonda 161
Hocart 203
Jörgensen 280
Konow 152, 231
Mowinckel 319, 320
Rahder 81
Ravn 70
Sander-Hansen 26, 286
Stutterheim 268
Thomas 109
Tuxen 1
Vogel 224
Weller 112

INDEX.

	Pagina
POUL TUXEN, Die Grundlegung der Moral nach indischer Auffassung	1
C. E. SANDER-HANSEN, Zum Gebrauch des direkten und indirekten Genitivs in der ältesten ägyptischen Sprache	26
J. J. L. DUYVENDAK, Mullie's Introduction to Chinese Colloquial	55
O. E. RAVN, New Contributions to Assyriology	70
J. RAHDER, Record of the Kurume uprising	81
F. W. THOMAS, Παρεμβολή	109
FRIEDRICH WELLER, Bemerkungen zur soghdischen Vajracchedikā	112
TJ. DE BOER, Dr. Madkours Dissertationen	147
New books sent to the editor	152
J. GONDA, Zur Homonymie im Altindischen	161
A. M. HOCART, The Basis of Caste	203
J. PH. VOGEL, A Standard Work on Indian Architecture	224
STEN KONOW, Note on Khotanī Saka and the Central Asian Prakrit	231
ARTHUR CHRISTENSEN, La princesse sur la feuille de myrte et la princesse sur le pois	241
H. W. BAILEY, An itinerary in Khotanese Saka. (With 2 plates)	258
W. F. STUTTERHEIM, A Malay *sha'ir* in Old-Sumatran characters of 1380 A.D. (With 4 plates)	268
HANS JÖRGENSEN, Linguistic remarks on the verb in Newārī	280
C. E. SANDER-HANSEN, Über einige sprachliche Ausdrücke für den Vergleich in den Pyramidentexten	286
SIGMUND MOWINCKEL, Corrigendum ad Acta Orientalia XIII, 273[1]	319
SIGMUND MOWINCKEL, Hilma Granquist, Marriage Conditions in a Palestinian Village	320
Argumenta et Verba	321
Autores	324

TABULAE.

		Pagina
I.	An itinerary in Khotanese Saka, 1—19	259
II.	„ „ „ „ „ 17—35	264
III.	Arabic inscription at Minyè Tujōh (Acheh), obverse	276
IV.	„ „ „ „ „ „ reverse	277
V.	Old-Malay „ „ „ „ „ A 1—4	278
VI.	„ „ „ „ „ „ „ B 1—4	279